اقبالیات

جلد نمبر ۶۰	جنوری- جولائی ۲۰۱۹ء	شمارہ نمبر ۱، ۳

اقبال اکادمی پاکستان

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی
رائے اقبال اکادمی پاکستان کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و
فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی ،
مثلاً: اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

سالانہ: دوشمارے اقبالیات (جنوری، جولائی)   دوشمارے *Iqbal Review* (اپریل، اکتوبر)

ISSN: 0021-0773

بدل اشتراک

پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: -/۱۵۰ روپے	سالانہ: -/۲۰۰ روپے
بیرون پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: ۱۶ امریکی ڈالر	سالانہ: ۲۰ امریکی ڈالر

☆☆☆

تمام مقالات اس پتے پر بھجوائیں

اقبال اکادمی پاکستان

(حکومتِ پاکستان)

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور

Tel: [+92-42] 3631-4510
[+92-42] 9920-3573
Fax: [+92-42] 3631-4496
Email: iqbaliyat@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

مندرجات

قلمی معاونین

ڈاکٹر عبدالروٴف رفیقی — مکان نمبر ۲۱-۸/۲۲۱-۲۲۰، کاسی روڈ، کوئٹہ، بلوچستان

ڈاکٹر خالد ندیم — اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو، یونیورسٹی آف سرگودھا، سرگودھا

ڈاکٹر ثوبیہ اسلم — اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ پنجابی، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، فیصل آباد

ڈاکٹر محمد عابد ندیم — ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ عربی، جی سی یونیورسٹی، لاہور

محمد اعجاز الحق اعجاز — چیئرمین اقبال ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، ٹاؤن شپ، لاہور

ڈاکٹر سید علی رضا — اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ کشمیریات، اورینٹل کالج، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

ڈاکٹر عروبہ صدیقی — اسسٹنٹ پروفیسر اردو، لاہور کالج برائے خواتین یونیورسٹی، لاہور

ثمینہ سیف — پی ایچ ڈی سکالر، شعبہ اردو، جی سی یونیورسٹی، لاہور

ڈاکٹر نسیمہ رحمٰن — ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ اردو، جی سی یونیورسٹی، لاہور

ثمینہ حسنین — اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامی تاریخ، یونیورسٹی آف کراچی، کراچی

حسن رضا اقبالی — استاد اردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجوایٹ کالج، اوکاڑہ

ڈاکٹر طاہر حمید تنولی — معاون ناظم ادبیات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

ڈاکٹر خضر یاسین — ریسرچ سکالر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

اقبال کا افغان عاشق فضل الرحمٰن فاضل

ڈاکٹر عبدالروف رفیق

حضرت علامہ نے بہت پہلے زبور عجم کے حصہ دوم میں فرمایا تھا:

فکر رنگینم کند نذر تہی دستان شرق
پارہ لعلے کہ دارم از بدخشان شما [1]

فضل الرحمان فاضل افغانستان کے اسی بدخشان کا لعل ہیں جس پر اس وقت بھی علامہ کو ناز تھا۔ آپ افغانستان کے صوبہ بدخشان فیض آباد کے قریہ دیوابیجی میں ۱۰رفروری ۱۹۵۸ء کو شہید قربان محمد یفتلی کے گھر پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم والد سے حاصل کی۔ بعد میں بدخشان کے مدرسہ کوکچہ میں داخل ہوئے۔ ثانوی تعلیم شاہ محمود غازی کے ادارے سے حاصل کی۔ پھر کابل کے مدرسہ امام ابوحنیفہ سے سند فراغت حاصل کی اور ۱۹۷۷ء میں کابل یونیورسٹی کے شریعہ فیکلٹی سے فقہ و قانون میں فراغت کی سند حاصل کی۔ افغانستان میں روسی مداخلت کے بعد فضل الرحمان فاضل صاحب نے ستمبر ۱۹۷۹ء میں پشاور ہجرت کی اور جماعت اسلامی افغانستان میں شامل ہو گئے۔ جہاد میں بھی عملاً حصہ لیا اس وقت بھی افغانستان کی مختلف جہادی تنظیموں کے ساتھ دیگر امور کے ساتھ ساتھ طباعتی کاموں میں بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے رہے۔ اس وقت کے مختلف جہادی جرائد کاروان جہاد بدخشان اور میثاق خون پشاور، جمعیت اسلامی افغانستان وغیرہ کے مدیر مسؤل رہے۔[2]

۱۹۸۱ء میں فاضل سعودی عرب میں اعلیٰ عربی علوم کی تحصیل کے لیے مکہ مکرمہ کے جامعہ ام القری تشریف لے گئے۔ وہاں سے درس و تدریس کی تکمیل کے بعد ۱۹۸۴ء کے اواخر میں دوبارہ عازم پشاور ہوئے اور یہاں مختلف حیثیتوں سے ان تنظیموں کے ساتھ منسلک رہے۔ ۱۹۸۹ء میں افغانستان میں استاد ربانی کی حکومت میں اعلیٰ عہدوں پر خدمات انجام دیں۔ انقرہ، ترکی میں افغانستان کے سفارت خانہ میں خدمات انجام دیں۔ اس کے بعد دہلی میں افغان سفارتخانہ کے سیکنڈ سیکرٹری رہے۔ اس کے بعد افغانستان میں

وزارت خارجہ میں مختلف عہدوں پر رہے۔[۳]

۲۰۱۴ء سے ۲۰۱۷ء تک مصر میں افغانستان کے سفیر کی حیثیت سے خدمات انجام دیں۔ چونکہ آپ فارسی، پشتو اور عربی کے مانے ہوئے ادیب ہیں لہٰذا آپ نے اس دوران افغان سفارتخانے کے کلچرل شعبے کو خصوصی توجہ دی اور اس کے تحت پشتو، فارسی اور عربی زبانوں میں ایک سو بیس[۴] تحقیقی، تخلیقی اور تنقیدی کتب شائع کیں۔

جناب فضل الرحمان فاضل کا شمار افغانستان کے عاشقان اقبال دانشوروں میں ہوتا ہے۔ چنانچہ مصر میں افغان سفیر کی حیثیت سے آپ نے اس گراں قدر اشاعتی سلسلے میں اقبال اور اقبال شناسی کے حوالے سے درج ذیل کارہائے نمایاں سرانجام دیے۔

فضل الرحمان فاضل صاحب نے افغانستان میں شائع ہونے والی پہلی پشتو کتاب "پشتانہ دعلامہ اقبال پہ نظر کی"[۵] کا فارسی ترجمہ "افغان، افغانستان و اقبال" کے نام سے ۹ نومبر ۲۰۱۷ء میں عمدہ طباعت کے ساتھ ۲۵۲ صفحات پر شائع کی ہے۔ یہ کتاب پروفیسر عبداللہ بختانی خدمتگار (تولد ۱۳۰۵ ھ ش، بختان جلال آباد،[۶] وفات ۲۴ فروری ۲۰۱۸ء)[۷] کی تصنیف ہے۔ فاضل نے اس کتاب کے ترجمہ کے ساتھ ساتھ علامہ پر تصنیف استاد بختانی کے چند دیگر پشتو مقالات کا فارسی ترجمہ کیا ہے۔ کتاب میں موضوع کے حوالے سے نادر و نایاب تصاویر بھی شائع کی گئی ہیں۔ آخر میں عبداللہ بختانی کے آثار کی فہرست کے ساتھ اپنے مطبوعہ وغیر مطبوعہ آثار اور ان تین سالوں کے دوران سفارت خانہ کی جانب سے شائع ہونے والی کتب کی فہرست بھی شامل کی گئی ہے[۸] بلاشبہ یہ کتاب فارسی میں اقبال شناسی کے حوالے سے ایک اہم منبع ہے۔

مختلف پشتو، فارسی اور عربی کتب پر فضل الرحمان فاضل کے تحریر کردہ ۸۶ دیباچوں کو ڈاکٹر زینب فاضل نے مرتب کیا ہے اور ''پس از دیباچہ ہای دیگر'' کے نام سے ۶ ستمبر ۲۰۱۸ء کو مصر میں افغان سفارت خانہ کے شعبہ فرہنگی کی جانب سے ۳۲۰ صفحات پر شائع کیا ہے۔ کتاب کی طباعت دیدہ زیب اور مطالب عمدہ ہیں۔ اس کتاب میں سلسلہ نمبر ۱۲۰ پر "افغان، افغانستان و اقبال"[۹] اور سلسلہ نمبر ۱۲۲ پر "مثنوی مسافر"[۱۰] کے دیباچے شامل ہیں۔ مثنوی مسافر کے دیباچہ کے آخر میں تحریر ہے "فضل الرحمان فاضل سفیر افغانستان در مصر قاہرہ، ۹ نومبر ۲۰۱۷م" لیکن اس مثنوی کی اشاعت کا پتا نہیں چل سکا کیونکہ اس کا نام نہ تو فاضل کے آثار میں موجود ہے اور نہ سفارتخانہ کی شائع شدہ کتب کی فہرست میں۔

"زینب پیام رسان قیام کربلا" فضل الرحمان فاضل کی ایک اور عمدہ کاوش ہے جو کابل سے ۲۱ مارچ ۲۰۱۹ء میں شائع ہوئی ہے۔ اس کتاب میں جہاں جابجا موضوع کے حوالے سے فارسی کے مقتدر شعرا حکیم سنائی غزنوی، محتشم، اور مرزا حبیب قاآنی شیرازی وغیرہ کے کلام شامل تحقیق کیے گئے ہیں وہاں حضرت علامہ

کی رموز بیخودی کے ۳۹، اشعار[11] پیش کر کے اقبال سے عشق کا اظہار کیا گیا ہے۔

عربی زبان میں "الخطب المصریہ" جناب فضل الرحمان فاضل کے وہ خطابات ہیں جو مصر میں افغانستان کے سفیر کی حیثیت سے تعیناتی کے دوران انہوں نے مختلف تقاریب میں کیے تھے۔ ان خطابات میں مصر کے دارالحکومت قاہرہ میں واقع پاکستانی سفارت خانہ میں ۹ نومبر ۲۰۱۳ء کو حضرت علامہ کے ۱۳۶ ویں یوم پیدائش کی مناسبت سے منعقدہ تقریب میں فضل الرحمان فاضل کا کلیدی خطبہ بھی شامل ہے۔ اس خطبہ میں جاوید نامہ سے فلک عطارد پر سید جمال الدین افغانی سے علامہ کے مکالمے کے اشعار کا حوالہ دیا گیا ہے۔[12] عبدالوہاب عزام اور ڈاکٹر حسین مجیب المصری کی خدمات کی روشنی میں عربی زبان میں اقبال شناسی کا مختصر تذکرہ بھی ہے۔

اس کتاب میں "اعمال و آثار اقبال الشعریہ والنثریہ" کے عنوان سے فضل الرحمٰن فاضل کا ایک اور خطاب بھی شامل ہے[13] جو انہوں نے مصر ہی میں نومبر ۲۰۱۴ء کو ایک ثقافتی محفل "فی ذکری العلامہ محمد اقبال" میں پیش کیا تھا۔ اس خطبہ میں حضرت علامہ کے منظوم و منثور آثار کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

مصر میں تعیناتی کے دوران آپ نے ایک اور افغان اقبال شناس ڈاکٹر محمد امان صافی کی ایک عربی کتاب "تاثیر فکر الافغانی فی فلسفۂ اقبال" (فلسفہ اقبال پر فکر افغانی کے اثرات) کو بار دوم مصر ہی سے شائع کرایا۔ اس کتاب پر بھی فضل الرحمٰن فاضل نے عربی زبان میں ایک عمدہ تقریظ لکھی ہے۔[14]

پشتو، فارسی اور عربی میں فضل الرحمٰن فاضل کی شائع شدہ بعض آثار و تالیفات اور تراجم کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ عمار فرزند یاسر۔ مطبوعہ
۲۔ تحقیق (نمائشنامہ)۔ مطبوعہ
۳۔ دو چہرہ (نمائشنامہ)۔ مطبوعہ
۴۔ رمہ (پشتو) مطبوعہ کابل
۵۔ امریکایی کہ من دیدم مطبوعہ
۶۔ خلل در کجاست؟ مطبوعہ
۷۔ اسلام و جاہلیت، مطبوعہ
۸۔ اخلاص، مطبوعہ
۹۔ توحید، مطبوعہ
۱۰۔ دعوتگر نامور استاد احمد زی شہید، مطبوعہ
۱۱۔ روزہ، ماہ مبارک رمضان، مطبوعہ
۱۲۔ مبادی اساسی فہم قرآن، مطبوعہ
۱۳۔ مسلمانان بیدار شوید، مطبوعہ
۱۴۔ ردی بر شبہات دشمنان اسلام، مطبوعہ
۱۵۔ دریچہ بسوی مرگ مطبوعہ
۱۶۔ نعمتہای بہشت، مطبوعہ
۱۷۔ اسلام و آئندہ بشریت، مطبوعہ
۱۸۔ درسہایی از سیرت پیامبر اکرم در مورد رازداری، مطبوعہ

۱۹۔ دوشیزہ جا کارتا، مطبوعہ　　۲۰۔ مجاہدین در مسکو (سفرنامہ) مطبوعہ
۲۱۔ زندان سیار، مطبوعہ
۲۲۔ شہید پیروز استاد فیض الرحمان فایض، (سوانح عمری) مطبوعہ
۲۳۔ نماز ستون دین، مطبوعہ　　۲۴۔ دعوتگر و وسائل او، مطبوعہ
۲۵۔ درس فی قلب المعرکۃ (فارسی سے عربی ترجمہ) مطبوعہ
۲۶۔ سرطان سرخ، مطبوعہ　　۲۷۔ سیرت النبی، درسہا و اندرز ہا، مطبوعہ
۲۸۔ گفت وشنود سہ دعوتگر نادر فرامون حکومت اسلامی، مطبوعہ
۲۹۔ ملا شاہ بدخشی: آثار و افکار، مطبوعہ
۳۰۔ بازتاب رویداد ہا (مجموعہ مقالات) مطبوعہ
۳۱۔ انگیزہ ہای سقوط در نیمہ راہ مبارزہ، مطبوعہ
۳۲۔ افغانستان از سلطنت امیر حبیب اللہ خان تا صدارت سردار ہاشم خان، (اردو سے فارسی ترجمہ) مطبوعہ
۳۳۔ تندیسی بر چکاد آزادی (احمد شاہ مسعود سے متعلق) مطبوعہ بخش فرہنگی سفارت افغانستان قاہرہ مصر بار پنجم ۱۳۹۴ھ ش
۳۴۔ غازی نامور، ملا صاحب چکنور از میرا جان سیال مومند (پشتو سے ترجمہ) مطبوعہ ریاست تحقیقات علوم اسلامی افغانستان کابل ۱۳۸۷ھ ش
۳۵۔ ستارہ دین مولانا نجم الدین اخوندزادہ، (پشتو سے فارسی ترجمہ) مطبوعہ
۳۶۔ نقش تعصب قومی در سقوط دولت اسلامی اندلس، مطبوعہ
۳۷۔ پیامہایی از "پیام افغانستان"، مطبوعہ
۳۸۔ سید جمال الدین الحسینی الافغانی، بیدارگر عصر، مطبوعہ
۳۹۔ حکایات از پیامبران برای شیر بچہ ہا، مطبوعہ
۴۰۔ بانوی قہرمان خولہ دختر ازور، مطبوعہ　　۴۱۔ دژ الموت، مطبوعہ
۴۲۔ تعصب ویرانگر تمدن ہا، مطبوعہ　　۴۳۔ افراط در دین وزندگی، مطبوعہ
۴۴۔ العلاقات الافغانیہ المصریہ فی مرآۃ الوثائق والصور، مطبوعہ
۴۵۔ صرختہ عبر القرون وسبع قصص الاخری، مطبوعہ
۴۶۔ سید جمال الدین افغانی ونخبگان افغانستان، مطبوعہ بخش فرہنگی سفارت افغانستان قاہرہ مصر بار سوم ۱۳۹۶ھ ش

۴۷۔　نشاطہ ہایی بارز عتدد القرابی، مطبوعہ　۴۸۔　رسانہ ہا و فرہنگ وسطیت، مطبوعہ
۴۹۔　درمان واقعی پدیدہ تعصب دینی و اجتماعی، مطبوعہ
۵۰۔　آئین اختلاف در اسلام، مطبوعہ　۵۱۔　دیباچہ ہا، مطبوعہ
۵۲۔　عتدد القرابی ہدف شرعی ومتعددنانہ، مطبوعہ
۵۳۔　نیچریہ نخستین رسالہ چاپ شدہ سید جمال الدین افغانی، مطبوعہ
۵۴۔　حقیقت جہاد در اسلام، مطبوعہ
۵۵۔　زینب پیام رسان قیام کربلا، طبع اول قاہرہ مصر، طبع دوم کابل ۱۲ مارچ ۲۰۱۹ء
۵۶۔　اصول دعوت، غیر مطبوعہ　۵۷۔　امریکا از دیدگاہ سید قطب، غیر مطبوعہ
۵۸۔　سفری بہ سوئی فردا، غیر مطبوعہ　۵۹۔　حقوق زن در اسلام، غیر مطبوعہ
۶۰۔　زیست نامہ در شہیدان، غیر مطبوعہ　۶۱۔　حرفہایی دوران جہاد، غیر مطبوعہ
۶۲۔　قہرمان سترگ صلاح الدین ایوبی، غیر مطبوعہ
۶۳۔　امام اعظم ابوحنیفہ، غیر مطبوعہ
۶۴۔　الفوز الکبیر فی اصول التفسیر از شاہ ولی اللہ دہلوی (تحقیق)، غیر مطبوعہ
۶۵۔　الخطب المصریہ، مطبوعہ سفارت جمہوریہ اسلامیہ افغانستان، مصر ۲۰۱۸ء
۶۶۔　رقاصہ وسیاسی، غیر مطبوعہ　۶۷۔　قاتل حمزہ، غیر مطبوعہ
۶۸۔　ناصر خسرو لعل بدخشان، غیر مطبوعہ　۶۹۔　ناصر خسرو فی المصر، غیر مطبوعہ
۷۰۔　کتاب شناسی توصیفی سید جمال الدین افغانی، غیر مطبوعہ
۷۱۔　ضیاء الخافقین و سید جمال الدین افغانی، غیر مطبوعہ[۱۵]
۷۲۔　معرفۃ الآثار الکاملہ یا میراث فکری سید جمال الدین افغانی، مطبوعہ مرکز فرہنگی "دحق لارہ" جرمنی جون ۲۰۰۷ء
۷۳۔　پس از دیباچہ ہای دیگر، مطبوعہ بخش فرہنگی سفارت جمہوری اسلامی افغانستان ۱۳۹۷ھ ش
۷۴۔　افغان، افغانستان و اقبال، (پروفیسر عبداللہ بختانی خدمتگار کے پشتو اثر کا فارسی ترجمہ) مطبوعہ بخش فرہنگی سفارت جمہوری اسلامی افغانستان، ۹ نومبر ۲۰۱۷ء عقرب ۱۳۹۶ھ ش

❁.....❁.....❁

حوالہ جات وحواشی

۱- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، (زبور عجم) شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۵۱۷

۲- فضل الرحمٰن فاضل، الخطب المصریہ (عربی)، مطبوعہ سفارت جمہوریہ اسلامیہ افغانستان، مصر ۲۰۱۸ء، ص ۱۸۱

۳- ایضا، ص ۱۸۲

۴- پروفیسر عبداللہ بختانی، افغان، افغانستان و اقبال، فارسی ترجمہ، فضل الرحمان فاضل، مطبوعہ بخش فرہنگی سفارت جمہوری اسلامی افغانستان، ۹ نومبر ۲۰۱۷ء، عقرب ۱۳۹۶ھ ش، ص ۲۴۷ تا ۲۵۲

۵- ڈاکٹر عبدالروف رفیقی، ویاڑلی (پشتو)، جلد دوم، ادارہ تحقیقات ڈاکٹر رفیقی، کوئٹہ، بتعاون دامت کابل، ۲۰۱۶ء، ص ۶۸۷

۶- ایضاً، ص ۶۷۷

۷- ایضاً، جلد ۱۱، غیر مطبوعہ، ص ۵۱۱۲

۸- پروفیسر عبداللہ بختانی، افغان، افغانستان و اقبال، فارسی ترجمہ، فضل الرحمان فاضل، مطبوعہ بخش فرہنگی سفارت جمہوری اسلامی افغانستان، ۹ نومبر ۲۰۱۷ء، عقرب ۱۳۹۶ھ ش، ص ۲۳۵ تا ۲۵۲

۹- فضل الرحمان فاضل، پس از دیباچہ ہای دیگر، ڈاکٹر زینب فاضل (مرتب)، مطبوعہ بخش فرہنگی سفارت جمہوری اسلامی افغانستان ۱۳۹۷ھ ش، ص ۶۳ تا ۶۶

۱۰- ایضا ص ۷۷ تا ۸۰

۱۱- فضل الرحمان فاضل، زینب پیام رسان قیام کربلا (فارسی)، طبع دوم، کابل، ۲۱ مارچ ۲۰۱۹، ص ۱۶۶ تا ۱۷۰

۱۲- فضل الرحمان فاضل، الخطب المصریہ (عربی)، مطبوعہ سفارت جمہوریہ اسلامیہ افغانستان، قاہرہ مصر ۲۰۱۸ء، ص ۲۱ تا ۲۸

۱۳- ایضاً، ص ۲۹ تا ۳۹

۱۴- ڈاکٹر محمد امان صافی، تاثیر فکر الافغانی فی فلسفة اقبال (عربی)، سفارت جمہوریہ اسلامیہ افغانستان قاہرہ، مصر، بار دوم، ۱۴۳۶ھ ق، ۲۰۱۷ء، ص ۵ تا ۱۴

۱۵- فضل الرحمان فاضل، سید جمال الدین افغانی و نخبگان افغانستان (فارسی)، مطبوعہ بخش فرہنگی سفارت افغانستان قاہرہ، مصر، بار سوم ۱۳۹۶ھ ش، ص ۱۷۵ تا ۱۷۸

❁....❁....❁

فکری و تہذیبی بحران اور اقبال

ڈاکٹر خالد ندیم

یہ بات فیشن کے طور پر بڑے تواتر کے ساتھ کہی جا رہی ہے کہ عہد حاضر میں فکرِ اقبال کا کوئی کردار نہیں رہا۔ حضرتِ علامہ کے افکار سے متعلق اس بیان کے پس پردہ کم فہمی کے علاوہ تعصب بھی کارفرما ہے۔ شعر و نثر اقبال سے بے بہرہ اور فکرِ اقبال کو تعصب کی آنکھ سے دیکھنے والے آج اقبال کو اگلے وقتوں کے لوگ تصور کرنے لگے ہیں۔ اس بات پر غور کیے بغیر کہ فکر و فلسفہ کا ارتقا جاری رہتا ہے اور اس میں بڑے سے بڑا مفکر بھی خاتم المفکرین نہیں ہوتا، بلکہ ہر مفکر اور فلسفی اپنا کردار ادا کر کے علم و آگہی کی ایک نئی راہ سجھا جاتا ہے، جس پر مستقبل کے فکری قافلے گامزن ہوتے ہیں۔ آج افلاطون، ارسطو، امام غزالی، ابنِ خلدون، مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ یا سرسید احمد خاں کی اہمیت اس لیے نہیں کہ وہ عہد حاضر کے تمام تر مسائل کا حل بتاتے ہیں، بلکہ اس لیے ہے کہ انھوں نے اپنے اپنے عہد کی فکری رہنمائی کے ساتھ ساتھ مستقبل کے دروازے پر بھی دستک دی تھی؛ لیکن جونہی اقبال کا ذکر ہوتا ہے، ایک طبقہ انھیں یکسر مسترد کر دیتا ہے۔ یہ وہ طبقہ ہے، جسے فکرِ اقبال کی جاوِدانی سے انکار نہیں، لیکن وہ ایسا چاہتا ضرور ہے؛ چنانچہ اس کے لیے وہ کبھی تو اقبال کی ذات پر حملہ آور ہوتا ہے اور کبھی ان کے افکار کی تردید کی کوشش کرتا ہے۔ جب دونوں محاذوں پر خود کو پسپا پاتا ہے تو وہ انھیں عہد حاضر کے لیے غیر ضروری قرار دے کر دل ٹھنڈا کرتا ہے۔

اس وقت محض عہد حاضر کے فکری بحران میں اقبال کی ضرورت کا جائزہ لیا جاتا ہے، تاکہ یہ دیکھا جا سکے کہ بند گلی میں پہنچ جانے کے بعد اکیسویں صدی کے انسان کو فکرِ اقبال کی مدد سے کوئی راہ سجھائی دیتی ہے یا نہیں؟

۱۹۳۶ء میں 'ابلیس کی مجلس شوریٰ' لکھتے ہوئے اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا تھا، وہ عہد حاضر کی سنگینی پر پوری طرح صادق آ رہے ہیں۔ اقبال نے سرمایہ دارانہ نظام کی شان میں ابلیس کے خیالات پیش کرتے ہوئے کہا تھا:

مَیں نے دِکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب
مَیں نے توڑا مسجد و دَیر و کلیسا کا فسوں

مَیں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
مَیں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں

کون کر سکتا ہے اس کی آتشِ سوزاں کو سرد
جس کے ہنگاموں میں ہو ابلیس کا سوزِ دُروں[1]

یہی وہ سرمایہ داری ہے، جس نے اوّل اوّل قوم پرستی اور پھر اس کی بنیاد پر جدید وطنیت کا پرچار کیا۔ یہی سرمایہ داری کروڑوں انسانوں کی ہلاکت کا باعث بنی، یہی سرمایہ داری بنی نوع انسان کی وحدت کو پارہ پارہ کرتی ہے، یہی سرمایہ داری انسانوں کو مختلف سرحدوں میں مقید کرتی ہے، یہی سرمایہ داری جغرافیائی تقسیم کے بعد جنگ و جدل کا درس دیتی ہے، یہی سرمایہ داری ایک عالمی تہذیب کے نام پر اپنی مصنوعات کے ذریعے پوری دنیا کے سرمایے کو سمیٹنا چاہتی ہے۔ یہ سرمایہ داری اپنے گماشتوں کے ذریعے کہیں جمہوریت، کہیں فوجی آمریت، کہیں بادشاہت اور کہیں شدت پسندی کی حوصلہ افزائی کرتی ہے۔ اقبال نے ابلیس کے پہلے مشیر کی زبانی سرمایہ داری کے انھی ہتھکنڈوں کی نشاندہی کی تھی۔ وہ کہتا ہے:

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر

کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اَور ہے
یہ وجودِ میر و سلطاں پر نہیں ہے منحصر

مجلس ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وہ سلطاں ، غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر

تُو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن ، اندرُوں چنگیز سے تاریک تر[2]

توجہ فرمائیے کہ اقبال نے مغرب کا جو کریہہ چہرہ دِکھایا تھا، آج وہ پوری طرح عیاں ہو چکا ہے۔ ۱۹۱۷ء میں دنیا نے اشتراکیت کے دامن میں پناہ لے کر بظاہر کسی حد تک سکھ کا سانس لیا تھا۔ اَور تو اَور، خود اقبال نے بھی اس کا خیر مقدم کیا تھا۔ یورپی سرمایہ داری اور صنعت کاری نے بنی نوع انسان کو جس سماجی، تہذیبی، معاشی اور سیاسی ابتری سے دوچار کیا تھا؛ روسی انقلاب سے اس کے سدِ باب کے آثار دِکھائی دینے لگے تھے۔ ابلیس کا تیسرا مشیر کارل مارکس کے اَوصاف بیان کرتا ہے:

وہ کلیم بے تجلّی ، وہ مسیح بے صلیب
نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب

کیا بتاؤں ، کیا ہے کافر کی نگاہِ پردہ سوز
مشرق و مغرب کی قوموں کے لیے روزِ حساب

اس سے بڑھ کر اَور کیا ہو گا طبیعت کا فساد
توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب[۳]

لیکن اقبال اس بات کو تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ اشتراکیت میں وہ دم خم نہیں، جو سرمایہ دارانہ نظام کا مقابلہ کر سکے اور انسانیت کو اس کے جبر سے تحفظ دے سکے۔ اقبال نے 'بے تجلّی' اور 'بے صلیب' کہہ کر کارل مارکس کی فکری نارسائی اور ابلیس کے مشیروں کے ذریعے اشتراکیت کی عاقبت نااندیشی کی طرف اشارہ کر دیا تھا۔ اگرچہ ابلیس کے مشیر سرمایہ داری کے خلاف اشتراکیت کو فتنہ قرار دیتے ہیں اور اپنے نظام کی تباہی سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن ابلیس اپنی شرانگیزیوں کے لیے اسے خطرہ قرار نہیں دیتا، بلکہ اسے اگر خوف ہے تو صرف اسلام سے:

ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اُس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو

جانتا ہے، جس پہ روشن باطنِ ایام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں، اسلام ہے[۴]

لیکن اسے یقین ہے کہ اہلِ اسلام اَب اس قابل نہیں رہے کہ عالمی سطح پر وہ کوئی کردار ادا کر سکیں، کیونکہ خود مسلمانوں نے سرمایہ داری کو قبول کر لیا ہے۔ ان کی معاشرت پوری طرح مغربی تہذیب کے زیرِ اثر ہے۔

مغربی تہذیب و تمدن، مغربی طرزِ معیشت اور مغربی طرزِ فکر ان پر غالب آ چکی ہے؛ خصوصاً مسلم حکمرانوں سے مغربی قوتوں کو کوئی خطرہ نہیں، کیونکہ وہ تو اپنے اقتدار کے تحفظ کے لیے ان کی ہاں میں ہاں ملا رہے ہیں۔ جہاں تک مسلم عوام کا تعلق ہے، انھوں نے قرآن کے پیغامِ عمل کو بھلا دیا ہے اور اگر وہ اسے پڑھتے بھی ہیں تو محض ایصالِ ثواب کے لیے۔ اس کے باوجود ابلیس اور اس کے حواری خوف زدہ ہیں:

جانتا ہوں مَیں ، یہ امت حاملِ قرآں نہیں
ہے وہی سرمایہ داری بندۂ مومن کا دِیں

عصر حاضر کے تقاضاؤں سے ہے لیکن یہ خوف
ہو نہ جائے آشکارا شرعِ پیغمبرؐ کہیں

الحذر! آئینِ پیغمبر سے سو بار الحذر!
حافظِ ناموسِ زَن ، مرد آزما ، مرد آفریں[۵]

۱۹۱۷ء سے ۱۹۹۲ء تک سرمایہ دارانہ نظام کا سارا زور اشتراکیت کے خاتمے کے لیے صَرف ہوا اور دونوں معاشی نظاموں کے مابین سرد جنگ نے ساری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لیے رکھا۔ اس عرصے میں مسلم ممالک کے حوالے سے مغربی دنیا کا رویہ قدرے بدلا بدلا رہا، لیکن جونہی سویت یونین کا خاتمہ ہوا، اقبال کے خدشات درست ثابت ہوئے اور مغرب نے 'آدم بو، آدم بو' کہتے ہوئے مسلمانوں کی قوتِ ایمانی اور غیرتِ اسلامی کو نابود کرنے کے لیے مختلف ہتھکنڈے استعمال کرنا شروع کر دیے۔ مختلف انداز میں مسلمانوں کی دل شکنی کر کے ان کے ایمان کی پختگی کا اندازہ لگایا گیا، قرآنِ پاک کے حوالے سے ان کی حرارتِ دینی کو پرکھا گیا، حضور نبی کریمؐ سے ان کی محبت کو جانچنے کے لیے متعدد منفی حربے آزمائے گئے۔ ایران اور عراق میں تصادم کے ذریعے ان کی عسکری طاقت ختم کر دی گئی، کویت پر عراقی حملے کا بہانہ بنا کر خلیجی ممالک میں دراندازی کی گئی اور باوجود سیکولر ہونے کے عراق کو نیست و نابود کر دیا گیا۔ پھر خود ساختہ ۹/۱۱ کو جواز بنا کر افغانستان کو ملیامیٹ کر دیا۔ تیونس، لیبیا اور شام میں وہ قیامت برپا کی کہ الامان والحفیظ۔ ذرا توجہ فرمایئے، سامراجی قوتیں فلسطین، افغانستان، لیبیا، شام اور دیگر مسلم ممالک پر حملہ آور ہوئیں تو ان کے ہمسایہ ممالک ان کی مدد کو نہ آ سکے، بلکہ وہ کسی نہ کسی طور حملہ آوروں سے تعاون پر مجبور تھے۔ ایسے حالات میں نہ تو جمہوریت کسی کے کام آئی، نہ فوجی آمریت اور نہ ہی بادشاہت۔ ہر ملک نے محض اپنے تحفظ کو یقینی بنایا اور بس۔

یورپ کے تصورِ وطنیت نے نہ صرف یورپ، بلکہ مشرق کو بھی تباہ و برباد کر کے رکھ دیا۔ اسی کی 'برکات'

سے یورپی ممالک آپس میں گتھم گتھا ہوئے اور کروڑوں انسان لقمہ اجل بن گئے، اسی نے سلطنت عثمانیہ کو ٹکڑے ٹکڑے کیا، اسی کی کوکھ سے مشرق وسطیٰ کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں نے جنم لیا، اسی سے ملتِ مسلمہ کا اتحاد پارہ پارہ ہوا اور اسی کی مدد سے مسلمانوں میں باہم جنگ و جدل شروع ہوئی۔ اسی وطنیت کی بنیاد پر عرب ممالک میں اسلامی اخوت کے بجاے عربوں کی برتری کا احساس پایا جاتا ہے۔ افغانستان پر امریکی حملے کے بعد اسلامی کانفرنس کے اعلامیے سے یہ بات پوری طرح عیاں ہو جاتی ہے، جس میں کہا گیا تھا کہ 'اگر آئندہ کسی عرب یا اسلامی ملک پر حملہ کیا گیا تو برداشت نہیں کیا جائے گا'۔ عرب اور اسلامی کی تفریق سے قوم پرستی اور وطن پرستی کے مضر اثرات کا پوری طرح اندازہ ہو جاتا ہے۔ اقبال درست کہتے تھے:

اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے

خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے

اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے[۶]

ماضی میں مسلم علاقوں پر قبضے کے بعد سامراجی قوتوں نے مسلمانوں کو اُن کے تہذیبی ورثے اور تہذیبی تفاخر سے محروم کر کے ان میں جو انفعالیت پیدا کر دی تھی، وہ ہنوز باقی ہے۔ آزادی جیسی نعمت پانے کے باوجود، کوئی مسلم ملک اسلامی اقدار کا امین نہیں بن سکا۔ کسی مسلم ملک میں وہ خود داری پیدا نہیں ہو سکی، جو مسلمان کی پہچان ہے۔ مسلم ممالک آزاد ہونے کے بعد بھی ذہنی غلامی سے نجات نہیں پا سکے اور ایک صدی تک خود مختار رہ کر بھی خودداری کا مظاہرہ نہیں کر سکے۔ مسلمانوں کے اسی طرزِ عمل سے ابلیسی قوتیں خوش ہیں اور انھیں اسی صورتِ حال سے دوچار رکھنا چاہتی ہے، چنانچہ ابلیس اپنے مشیروں کو کئی قسم کے طریقے بتایا ہے:

توڑ ڈالیں جس کی تکبیریں طلسم شش جہات
ہو نہ روشن اُس خدا اندیش کی تاریک رات

تم اسے بیگانہ رکھو عالمِ کردار سے
تا بساطِ زندگی میں اس کے سب مہرے ہوں مات

خیر اسی میں ہے ، قیامت تک رہے مومن غلام
چھوڑ کر اَوروں کی خاطر یہ جہانِ بے ثبات [۷]

ہم نے واقعی ایسا کر دِکھایا اور معاشرتی، معاشی، سیاسی اور عالمی کردار سے دستبردار ہو گئے۔ سامراج نے ہماری بے عملی اور انفعالیت کو دیکھتے ہوئے ہمیں معاشی، تعلیمی، سائنسی اور سیاسی حوالوں سے اپنے زیرِ اثر رکھنے کے لیے نوازنا شروع کیا تو ہمارے حکمران بیرونی قرضوں پر انحصار کرتے چلے گئے اور پیامِ اقبال کو نظرانداز کر کے گداگری تک جا پہنچے، حالانکہ اقبال یہ کہتے رہے:

غیرت ہے بڑی چیز جہانِ تگ و دَو میں
پہناتی ہے درویش کو تاجِ سر دارا

دِیں ہاتھ سے دے کر اگر آزاد ہو ملت
ہے ایسی تجارت میں مسلماں کا خسارا [۸]

ہم اقبال کے اس پیغام کو سمجھ نہ سکے اور اِس وقت وطنِ عزیز بیرونی قرضوں میں اس طرح جکڑا ہوا ہے کہ ہر پاکستانی لاکھوں روپے کا مقروض ہے۔ اب تو یہ صورتِ حال ہو چکی ہے کہ ہمیں بیرونی قرضوں پر سود ادا کرنے کے لیے بھی قرضہ لینا پڑتا ہے۔ ہماری ملّی غیرت کا جنازہ نکل چکا ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ ہم کبھی سود کے خلاف شریعت کورٹ کے فیصلے کو سپریم کورٹ میں چیلنج کرتے ہیں اور کبھی علما سے سود کے لیے گنجائش نکالنے کی درخواست کرتے ہیں۔

اس وقت عالمی ایجنڈے کے تحت سرمایہ داری کو تحفظ دینے کے لیے یورپ، امریکہ، آسٹریلیا اور جاپان سمیت تمام سرمایہ دار ممالک متحد ہو چکے ہیں اور ملٹی نیشنل کمپنیوں کے منافع کو زیادہ سے زیادہ کرنے اور ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ میں اپنی مصنوعات کی کھپت بڑھانے کے لیے نت نئے طریقے اختیار کر رہے ہیں۔ خود متعدد مسلم ممالک تجارتی بنیادوں پر اپنے تعلقات استوار کرتے ہیں، چنانچہ کتنے ہی مسلم ملک ہیں، جو دیگر مسلم ملکوں کے مفادات کی قطعاً پروا نہیں کر رہے۔ تجارتی مفادات نے یورپی وطنیت کی یاد تازہ کر دی ہے۔ یہ وہی وطن پرستی ہے، جس پر اقبال نے شدید تنقید کی تھی:

یہ بُت کہ تراشیدۂ تہذیبِ نَوی ہے
غارت گرِ کاشانۂ دینِ نبوی ہے
بازو تیرا توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام ترا دیس ہے ، تُو مصطفوی ہے

نظارۂ دیرینہ زمانے کو دِکھا دے
اے مصطفوی! خاک میں اس بُت کو مِلا دے[9]

ہم نے اقبال کے پیغام پر توجہ نہ دی، بلکہ اس جہانِ عمل کو دوسروں کے لیے چھوڑ کر خود گوشہ نشین ہو گئے۔ یہ گوشہ نشینی صوفیانہ نہیں، بلکہ اپنی ذات کے اندر گم ہونے سے عبارت ہے۔ افسوس کا مقام یہ کہ جو دِین ربنا اتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة کا درس دیتا ہے، اس کے ماننے والے نہ دِین کو پوری طرح سمجھ سکے اور نہ دنیا کو۔ دنیا کے ہوئے تو محض ذاتی آسائشوں میں کھو گئے اور دِین کے ہوئے تو اپنی نجات کو کافی سمجھ لیا؛ گویا ہم ذاتی خوش حالی اور ذاتی بخشش سے آگے نہیں سوچ سکے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ دنیا بھی ہمارے ہاتھ سے گئی اور دِین بھی۔

بات یہیں تک نہیں رُکی، بلکہ ہم نے اپنی ہر ناکامی اور ہر کامیابی کو تقدیر کا لکھا سمجھ کر قبول کر لیا۔ یہی وجہ ہے کہ ذاتی ناکامی سے لے کر عالمی کردار میں اپنی ناکامی تک کو اپنی تقدیر سے تعبیر کیا اور اپنے دامن میں منہ چھپا کر بیٹھ گئے۔ اس کیفیت کو اقبال نے اپنی نظم 'تن بہ تقدیر' میں بڑی خوبی سے بیان کیا ہے:

اسی قرآں میں ہے اب ترکِ جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پرویں کا امیر

'تن بہ تقدیر' ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر

تھا جو 'ناخوب'، بتدریج وہی 'خوب' ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر[10]

تقدیر پرستی ہمارا اُس وقت بھی شیوہ تھا، جب پہلی جنگ عظیم ہوئی اور آج بھی، جب تیسری عالمی جنگ کے سایے منڈلا رہے ہیں۔ اُس دَور میں اقبال نے مسلمانوں کو آمادۂ عمل کیا تھا، اس کی آج بھی اُتنی ہی ضرورت ہے، جتنی خود اُن کے عہد میں تھی۔ اقبال نے صاف صاف کہہ دیا تھا:

آزاد کا ہر لحظہ پیامِ ابدیت
محکوم کا ہر لحظہ نئی مرگِ مفاجات[11]

گویا آزاد کے لیے کوئی تقدیر نہیں، بلکہ وہ خود اپنی تقدیر ہے؛ جب کہ غلاموں کے لیے ایک ہی تقدیر

ہے، یعنی مرگِ مفاجات۔ یہ مرگِ مفاجات اُس غلام کے لیے ہے، جو تقدیر کے تابع ہے؛ چنانچہ جب پوری کی پوری قوم تقدیر کے تابع ہو جائے تو اس کی خودی کے تحفظ کے لیے کوئی دوسری قوم نہیں آتی۔ اقبال نے واضح کر دیا تھا:

تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے
ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات[۱۲]

کیا یہ بات محض اقبال کے عہد تک درست تھی؟ کیا آج جرمِ ضعیفی کی سزا بدل چکی ہے؟ کیا آج عالمی طاقتیں کمزور ملکوں کو جینے کا حق دینے لگی ہیں؟ کیا آج اقوامِ عالم کی کوئی تنظیم افریقہ و ایشیا کی ترقی میں ہاتھ بٹانے لگی ہے؟ نہیں، یقیناً ایسا نہیں؛ آج بھی قوموں کی کمزوری ان کے خاتمے کا اعلان کر رہی ہے، اسی لیے اقبال نے فرد کو خودی کا درس دیا، جس سے وہ اپنی تخلیق، اپنے خالق کی منشا اور کائنات میں اپنے کردار سے بخوبی آشنا ہو سکے اور اپنی صلاحیتوں کو بروے کار لاتے ہوئے اس تکون میں اپنی ہستی کا اثبات کرے۔ پھر ایک ایک فرد مل کر قوم بنے اور قوم اپنی صلاحیتوں کا بھرپور مظاہرہ کرتے ہوئے بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود میں ہاتھ بٹا سکے۔ دوسری طرف یہ بھی بتا دیا کہ ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارہ، لیکن جب ملت اپنی صلاحیتوں سے بے بہرہ ہو جائے اور فرد کی مہارتوں سے استفادہ نہ کر سکے تو جو صورتِ حال درپیش ہو گی، اقبال نے اس کا برملا اظہار کر دیا:

فطرت افراد سے اغماض بھی کر لیتی ہے
کبھی کرتی نہیں ملت کے گناہوں کو معاف[۱۳]

یعنی آج ہمارے انفرادی اعمال ہمیں اس چنگل سے بچانے کے لیے کافی نہیں، ضرورت ہے ملّی کردار ادا کرنے کی۔ یہ وہ وقت ہے، جب بنی نوع انسان فکری بحران کا شکار ہے، بالخصوص مسلم ممالک اور ان کے عوام تہذیبی و فکری قیادت سے محروم ہیں۔ ان ممالک میں بعض نہایت پسماندہ ہیں، بعض ترقی پذیر ہیں اور چند ایک میں وسائل اور دولت کی فراوانی ہے؛ لیکن ایک بات ان سب میں مشترک ہے اور وہ ہے ان کی فکری پسماندگی۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ عالمِ اسلام میں بےعملی نے ڈیرے ڈال لیے ہیں۔ کشمیر، فلسطین، افغانستان، عراق، تیونس، لیبیا، یمن اور شام میں ہونے والے انسانی المیے نے ہمیں کسی عمل پر نہیں اکسایا، بلکہ ہم زیادہ سے زیادہ یہ کرتے ہیں کہ اللہ سے دعا کریں، وظائف پڑھیں اور بس! ہم دعاؤں کے ساتھ جنگ جیتنے کا منظر ۱۲۶۵ھ میں بغداد اور ۱۹۷۱ء میں ڈھاکا میں دیکھ چکے ہیں۔ ہمیں خوب معلوم ہے کہ حضور سرورِ کائناتؐ نے مدینے سے نکل کر دشمن کا مقابلہ کیا تھا۔ اقبال ایسے مواقع پر محض مذہبی رسوم پر عمل کا ناکافی قرار دیتے ہیں اور عملی کردار پر زور دیتے ہیں۔ آج مسلمان سوشل میڈیا پر یہ لکھ کر اپنا فرض ادا کر رہا ہے کہ

'اے اللہ! کشمیر کے مسلمانوں پر رحم فرما'
'اے اللہ! فلسطین کے مسلمانوں پر رحم فرما'
'اے اللہ! شام کے مسلمانوں پر رحم فرما'
'اے اللہ! برما کے مسلمانوں پر رحم فرما'

لیکن پوری دنیا میں مسلمانوں پر عرصۂ حیات تنگ ہوتا جا رہا ہے۔ ہماری بڑھتی ہوئی تعداد بھی ہمارے کسی کام نہیں آ رہی۔ وجہ وہی، جس کی طرف اقبال نے اشارہ کیا تھا:

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسمِ شبیری
کہ فقرِ خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری

ترے دِین و ادب سے آ رہی ہے بوے رہبانی
یہی ہے مرنے والی امتوں کا عالمِ پیری

شیاطینِ ملوکیت کی آنکھوں میں ہے وہ جادُو
کہ خود نخچیر کے دل میں ہو پیدا ذوقِ نخچیری[۱۴]

اقبال کے خیال میں، رسمِ شبیری کو ترک کرنے سے ملت اسلامیہ اپنے وجود کے خاتمے کا اعلان کر رہی ہے۔ محض فکر و خیال کی انجمنیں سجانے سے، محض اجتماعات کرنے سے، محض کانفرنسوں کے انعقاد سے، محض مشترکہ اعلامیے سے کام نہیں چلے گا۔ ایک وقت تھا کہ مسلم سلطنت کی سرحدیں ایشیا، افریقہ اور یورپ تک پھیلی ہوئی تھیں اور ایک یہ وقت ہے کہ مسلمان چھوٹی چھوٹی جغرافیائی وحدتوں میں منقسم ہیں اور فقط اپنے اپنے مفادات کی خاطر سامراجی قوتوں کے ہاتھوں میں کھیل رہے ہیں۔ اقبال نے قوموں کی اجتماعی زندگی میں نت نئے تجربات اور واقعات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا:

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں[۱۵]

سامراجی قوتوں اور ان کے نمک خواروں کی خواہش ہے کہ عروج و زوال کے اس کھیل سے مسلمانوں کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نکال باہر کیا جائے، اس کے لیے وہ امت مسلمہ کے دِلوں سے اللہ کی توحید، آنحضورؐ کا عشق، قرآن سے تعلق اور اکابر کے افکار سے ان کا رشتہ توڑ نا دینا چاہتے ہیں۔ اقبال نے اپنی نظم 'ابلیس کا فرمان، اپنے سیاسی فرزندوں کے نام' میں اسی شیطانی منصوبہ بندی کا انکشاف کیا، کیونکہ محض اسی طرح اقبال

کی عصری معنویت کی نفی کی جا سکتی ہے:

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا
رُوحِ محمد اس کے بدن سے نکال دو

فکرِ عرب کو دے کے فرنگی تخیلات
اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو

اہلِ حرم سے اُن کی روایات چھین لو
آہو کو مرغزارِ ختن سے نکال دو

اقبال کے نفس سے ہے لالے کی آگ تیز
ایسے غزل سرا کو چمن سے نکال دو[۱۶]

اقبال ایسے 'غزل سرا' کو چمن سے نکال دینے کی ایک کوشش اغیار کی طرف سے ہو رہی تھی، کیونکہ وہ ان کے عالمی سامراجی و مادّی ایجنڈے کی راہ میں رکاوٹ بن رہے تھے اور دوسری طرف خود مسلمانوں کی بے حسی انھیں مایوس کر رہی تھی۔ اپنی معروف نظم 'شکوہ' کے آخر میں وہ اسی صورتِ حال کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

بُوے گُل لے گئی بیرونِ چمن رازِ چمن
کیا قیامت ہے کہ خود پھول ہیں غمازِ چمن
عہدِ گُل ختم ہوا ، ٹوٹ گیا سازِ چمن
اُڑ گئے ڈالیوں سے زمزمہ پردازِ چمن

ایک بلبل ہے کہ ہے محوِ ترنم اَب تک
اس کے سینے میں ہے نغموں کا تلاطم اَب تک

قمریاں شاخِ صنوبر سے گریزاں بھی ہوئیں
پتیاں پھولوں کی جھڑ جھڑ کے پریشاں بھی ہوئیں
وہ پرانی روشیں باغ کی ویراں بھی ہوئیں
ڈالیاں پیرہنِ برگ سے عریاں بھی ہوئیں

قیدِ موسم سے طبیعت رہی آزاد اس کی
کاش! گلشن میں سمجھتا کوئی فریاد اس کی [۱۷]

اس صورتِ حال میں وہ اپنی بے تابی کو قوم کے سامنے یوں پیش کرتے ہیں کہ سامع اور قاری تڑپ کر رہ جاتا ہے:

لطف مرنے میں ہے باقی ، نہ مزہ جینے میں
کچھ مزہ ہے تو یہی خونِ جگر پینے میں
کتنے بے تاب ہیں جوہر مِرے آئینے میں
کس قدر جلوے تڑپتے ہیں مِرے سینے میں

اس گلستاں میں مگر دیکھنے والے ہی نہیں
داغ جو سینے میں رکھتے ہوں، وہ لالے ہی نہیں [۱۸]

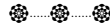
'شکوہ' کے اختتامی بند میں وہ اپنی تڑپ کو دعائیہ انداز میں یوں پیش کرتے ہیں کہ ایک طرف ان کی صدا بارگاہِ ایزدی میں شرفِ قبولیت حاصل کر لے اور دوسری طرف اُمت مسلمہ از سرِ نَو اپنے عالمی کردار سے روشناس ہو جائے:

چاک اس بلبلِ تنہا کی نوا سے دِل ہوں
جاگنے والے اسی بانگِ درا سے دِل ہوں

یعنی پھر زندہ نئے عہدِ وفا سے دِل ہوں
پھر اُسی بادۂ دیرینہ کے پیاسے دِل ہوں [۱۹]

❁....❁....❁

حوالہ جات و حواشی

۱- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو (ارمغانِ حجاز)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۷۰۱-۷۰۲
۲- ایضاً، ص ۷۰۴
۳- ایضاً، ص ۷۰۵
۴- ایضاً، ص ۷۰۹
۵- ایضاً، ص ۷۰۹-۷۱۰
۶- ایضاً، (بانگ درا)، ص ۱۸۸
۷- ایضاً، (ارمغانِ حجاز)، ص ۷۱۱
۸- ایضاً، ص ۷۱۳
۹- ایضاً، (بانگ درا)، ص ۱۸۷
۱۰- ایضاً، (ضرب کلیم)، ص ۵۲۸
۱۱- ایضاً، ص ۵۹۱
۱۲- ایضاً، (بالِ جبریل)، ص ۴۸۷
۱۳- ایضاً، (ضرب کلیم)، ص ۵۹۹
۱۴- ایضاً، (ارمغانِ حجاز)، ص ۷۴۲
۱۵- ایضاً، ص ۷۴۷
۱۶- ایضاً، (ضرب کلیم)، ص ۶۵۹
۱۷- ایضاً، (بانگ درا)، ص ۱۹۸
۱۸- ایضاً
۱۹- ایضاً

علامہ اقبال کی علم الاقتصاد-ایک تجزیاتی مطالعہ

ڈاکٹر ثوبیہ اسلم

علامہ اقبال کی اقتصادیات پر نثر کی پہلی کتاب علم الاقتصاد ۱۹۰۳ء میں چھپی۔مگر اس وقت یعنی ۱۹۰۳ء میں لکھی گئی اس کتاب کے مضامین کی اہمیت اپنی جگہ مسلّم ہے۔علامہ اقبال نے پروفیسر آرنلڈ کی تحریک پر علم الاقتصاد جسے لالہ جیا رام پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور اور علامہ کے ہم جماعت مسٹر فضل حسین بیرسٹر ایٹ لاء اور مولانا شبلی نعمانی کے مشوروں سے لکھی۔[1]

اس میں کوئی شک نہیں کہ علم معاشیات آج اپنی ترقی یافتہ شکل میں موجود ہے۔دیکھنے والی بات یہ ہے کہ جس وقت یہ کتاب لکھی گئی اس وقت کے حالات معاشیات سے مطابقت رکھتے تھے یا نہیں؟اس کتاب سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ علامہ کی سوچ معاشرہ اور معاشیات کے بارے میں کیا تھی۔سب سے پہلے تو پتہ چلتا ہے کہ علامہ نے لوگوں کے دکھوں،افلاس کا عالم تقسیم ہند سے قبل دیکھا اور محسوس کیا اور علامہ کی شدید خواہش تھی کہ یہ دردناک افلاس کسی طرح ختم ہو جائے اور ہر کوئی مفلسی کے عذاب سے چھٹکارا پا جائے۔اسی سوال کو علامہ نے قائداعظم کے نام ایک خط میں دہرایا اور جاوید نامہ میں اس کا جواب خود دینے کی سعی بھی کی۔ جہاں وہ ایک خیالی شہر مرغدین کی سیر کے دوران بتاتے ہیں کہ وہاں گداگر کوئی نہ تھا،غریب کوئی نہ تھا۔معاشی حالات کی وجہ سے فلسفے اور عربی کے ایک طالب علم کو اقتصادیات کی کتاب لکھنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اقتصادیات پر لکھی گئی دیگر کتب میں شاید یہ واحد کتاب ہوگی جو عوامی مفلسی کو مدنظر رکھ کر ایک دردمند دل سے لکھی گئی۔اسی کتاب سے علامہ کے خیالات کی ترجمانی ہوتی ہے کہ وہ جنگ و جدل کا مقصد صرف اور صرف دولت کا حصول سمجھتے تھے اور امن و امان سے رہنے کی بات ہمیشہ کرتے۔امن کی اس خواہش کا اظہار ہمیں بانگ درا کی پہلی نظموں میں ملتا ہے جو اسی دور میں لکھی گئی تھیں اور پندرہ،سولہ سال بعد اسرار و رموز اور پھر ۱۲،۱۳ سال بعد جاوید نامہ میں چھپیں۔

کتاب کے دوسرے حصہ میں علامہ نے زمین کے بارے آج سے تقریباً ۱۱۵ سال قبل اس بات پر زور

دیا تھا کہ یہ عطیہ خداوندی ہے کہ ان کی ضرورتیں کسی نہ کسی طرح وسائل کے مناسب استعمال سے پوری ہو جاتی ہیں۔ یہی سوچ بڑھتی بڑھتی عقیدے کے ساتھ پیوست ہوئی تو یہ نتیجہ نکلا کہ علامہ ذاتی ملکیت کے خلاف ہو گئے۔ اگرچہ علم الاقتصاد میں واضح طور پر تو عقیدہ نظر نہیں آتا، مگر کسی حد تک اس طرف رجحان ضرور ملتا ہے اور اس کتاب کی چوتھی تقسیم میں دولت کی پیداوار اور اس کے حصہ داران کی بنیاد بھی اسی بات پر رکھتے ہیں۔

شروع شروع میں ذاتی ملکیت کا کوئی تصور موجود نہ تھا، ہر چیز ہر کسی کی ملکیت تھی اور کوئی یہ نہیں کہہ سکتا تھا کہ یہ چیز میری ہے، نہ کہیں بھوک تھی اور نہ چوری چکاری۔ علامہ اس مشارکت کی زندگی کو امن و امان کی زندگی لکھتے ہیں اور اپنی مشہور نظم 'ہمالہ' میں انہی ایام کی طرف لوٹنے کی بات کرتے ہیں اور دیگر مفکرین کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ انسانی رہتل کی یہی شکل سب سے اچھی ہے۔ نظام قدرت میں ہر انسان برابر کا درجہ رکھتا ہے اور شخصی جائیداد ساری برائیوں کی جڑ ہے۔ اس تقسیم کے چوتھے باب کے آخر میں دست کار، ہنر مند کی بات کرتے ہیں جن کی محنت سے پیداوار میں اضافہ دستکاروں کا حق ہے۔ یہ ذہن میں رکھنا چاہئے کہ آج سے ۱۱۵ سال پہلے پیداوار کا زیادہ تر حصہ دست کاروں کا مرہون منت تھا۔ دست کاروں کے منافع میں زمینداروں، ساہوکاروں اور کارخانہ داروں کا کوئی تعلق نہیں ہونا چاہئے۔ مزدور کے حقوق کی بات سب سے پہلے علامہ نے اسی کتاب میں کی ہے اور مزدور کو دولت آفریں لکھا ہے۔ سرمایہ اور سرمایہ دار کے بارے میں علامہ اقبال کی سوچ اس کتاب میں بہت منضبط طور پر بیان نہیں ہے۔

کتاب کی تیسری تقسیم کے چوتھے باب میں علامہ لکھتے ہیں کہ مالکان اور کارخانہ داران کا وجود سرمائے اور محنت کا مناسب کنٹرول اسی قدر ضروری ہے جس قدر فوج کے لیے سپہ سالار کا ہونا۔ مگر اس سوچ میں وقت کے ساتھ ساتھ تبدیلی آتی رہی۔ بالکل اسی طرح سود کے بارے میں ان کی سوچ وقت کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ بدلتی رہی کیونکہ ان کے نزدیک کوئی خیال یا مذہب انسانی رہتل کے حالات اور اس کی عقلی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی نہ کر سکیں تو وہ بشری تقاضوں کے خلاف ہوگا اور مٹ جائے گا۔

ایک عجیب بات یہ ہے کہ روسی اشتراکی نظام کا ذکر ہندوستان میں بالکل نہیں ملتا۔ اس کتاب میں انگریزی راج کے ساتھ اس نفرت کا اظہار دیکھنے میں نہیں آیا جو بعد میں ہمیں کہیں کہیں ملتا ہے۔ جس طرح وہ آہستہ آہستہ واکر سے مارکس اور لینن تک پہنچ گئے۔ اسی طرح مطالعہ مشاہدہ ان کو انگریز کے خلاف کرتا گیا۔ اس کتاب کی سب سے بڑی خوبی اس کے خاتمے والے باب میں ہے۔ جہاں علامہ اقبال نے لکھا ہے، جسے شریف کنجاہی نے پنجابی کا روپ اس طرح دیا ہے:

اج دے زمانے نوں اک ایجہے فلسفی دی ضرورت محسوس ہو رہی اے جیہڑا دولت صرف کرن دے اوہناں طریقیاں نوں جانن دسن دی گل کرے جنہاں نال تمدن دی تانی پئی اُنی جاسکدی اے۔ میں سمجھیاں جے ایہہ

اوہ غیبی اشارہ سی جیہڑا ایس کتاب دے مصنف نوں ملیا تے جس نوں جاوید نامے وچ مکمل کر کے دنیا دے سامنے رکھ دتا گیا سی۔[۲]

صدیق جاوید نے علم الاقتصاد کے بارے میں لکھا ہے کہ:

علم الاقتصاد اگر ایک درسی کتاب تھی تو کس تعلیمی درجے یا سطح کے لیے تیار کی گئی تھی؟ کیا یہ کتاب کہیں باقاعدہ اور باضابطہ طریقے سے درسی کتاب کے طور پر پڑھائی گئی یا یہ افادہ عام کے لیے پولیٹیکل اکانومی کے موضوع پر ایک عام کتاب تھی؟ راقم الحروف کا قیاس ہے کہ ۱۹۰۳ء میں انجمن ترقی اردو حیدرآباد کے قیام کے ساتھ ترویج اردو کے لیے اردو میں علمی موضوعات پر کتابوں کی اشاعت کا کوئی منصوبہ انجمن کے سیکرٹری مولانا شبلی کے پیش نظر رہا ہوگا اور پروفیسر ٹامس آرنلڈ کی مشورت سے اقبال کو علم الاقتصاد کے موضوع پر کتاب تیار کرنے کے لیے آمادہ کیا ہوگا۔ محض زبان کی اصلاح کے لیے شبلی کو مسودہ بھیجنے کی کوئی ایسی ضرورت نظر نہیں آتی۔ اقبالیات کے محققین اور یاران نکتہ داں متذکرہ موضوع پر داد تحقیق دے سکتے ہیں۔[۳]

صدیق جاوید علامہ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

انسان کی تاریخ اس امر کی شاہد ہے کہ جو قومیں اپنے تمدنی اور اقتصادی حالات سے غافل رہی ہیں ان کا حشر کیا ہوا ہے۔ ابھی حال میں مہاراجہ بڑودہ نے اپنی ایک گراں بہا تقریر میں فرمایا تھا کہ اپنی موجودہ اقتصادی حالت کو سنوارنا ہماری تمام بیماریوں کا آخری نسخہ ہے اور اگر یہ نسخہ استعمال نہ کیا گیا تو ہماری بربادی یقینی ہے۔[۴]

تحفظ تجارت کے معاملے میں شیخ محمد اقبال صاحب رانا ڈے مرحوم اور مسٹر جی سلبر مینا آئر کے ہم زبان ہیں۔ ذیل کا اقتباس ملاحظہ ہو:

زمین کے اس خاصے کے بنا پر بعض لوگ کہتے ہیں ہندوستان چونکہ صنعتی ملک نہیں ہے اس لیے یہ غیر ممالک کے لیے ایک قسم کا ذخیرہ بن گیا ہے، جہاں سے وہ اپنے صنعتی کارخانوں کے لیے مصالح حاصل کرتے ہیں اور پھر اس مصالح کو اپنی دستکاری کے عمل سے نئی نئی مصنوعات کی صورت میں تبدیل کر کے دیگر ممالک اور ہندوستان میں بھیج کر بے انتہا فائدہ اٹھاتے ہیں۔ ہمارے ملک میں چونکہ قانون تعلیل کے روکنے کے اسباب بہت قلیل ہیں لہٰذا جو اشیاء ہندوستان میں دیگر ممالک سے آتی ہیں ان پر قانوناً بہت سا محصول لگنا چاہئے جس کا فائدہ یہ ہوگا کہ دیگر ممالک کے تاجر اپنی صنعتی اشیاء اس ملک میں نہ بیچ سکیں گے اور اگر بیچیں گے تو ان کو کچھ فائدے کی توقع نہ ہوگی کیونکہ زیادہ محصول کی وجہ سے ان اشیاء کی قیمت گراں ہو جائے گی اور یہاں کے لوگ ان کو خریدنے سے باز رہیں گے۔ اس طرح ہم کو اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے خود اپنا محتاج ہونا پڑے گا اور ہماری صنعت کو ترقی ہوگی۔ اس طریق عمل کو حفاظت تجارت یا تامین تجارت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔[۵]

ممتاز حسن ڈاکٹر انور اقبال قریشی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

اقبال کی ہر تصنیف نہ صرف اپنے زمانے کا ایک غیر معمولی کارنامہ تھی بلکہ آج بھی اس کی افادیت ایک بڑی حد تک یہ ہے کہ اس کتاب نے اردو زبان میں جدید معاشیات کے متعلق الفاظ فراہم کئے۔ اگرچہ اقبال کو زندگی

بھر معاشیات سے دلچسپی رہی، لیکن انہیں اس موضوع سے وہ تعلق پیدا نہ ہوا جو شعر، فلسفہ سیاست اور قانون دانی سے تھا۔

نفس مضمون کے اعتبار سے مجھے اس کتاب کے دو موضوعات کا تذکرہ کرنا ہے۔ اوّل یہ کہ اقبال نے قومی تعلیم کو معاشی ترقی اور ملکی پیداوار کی افزائش کا لازمی وسیلہ قرار دیا ہے اور یہ وہ نکتہ ہے جو اکثر ماہرین اقتصادیات کی نگاہوں سے اوجھل رہا ہے۔ ذاتی طور پر مجھے اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تعلیم اور اقتصادی ترقی لازم و ملزوم ہیں اور جب تک کسی ملک میں قومی تعلیم پورے طور پر عام نہ ہو وہ ملک کما حقہ اقتصادی ترقی نہیں کر سکتا۔[۶]

دوسرا مسئلہ آبادی کے کنٹرول کے بارے خاندانی منصوبہ بندی۔ یہ مسئلہ پاکستان و ہند میں ہمیشہ سے موجود رہا، مگر ماہرین اقتصادیات نے اس پر توجہ نہ دی۔ اقبال آج سے ۱۰۵ سال قبل ان دونوں بنیادی عوامل کو معیشت کی بنیاد سمجھتے تھے۔ ۱۹۱۰ء میں انہوں نے علی گڑھ میں 'ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر' کے عنوان سے جو لیکچر دیا اس میں فرمایا:

> سب سے زیادہ اہم عقدہ اس مسلمان کے سامنے جو قومی کام کے لیے اپنے آپ کو وقف کرنا چاہتا ہے، یہ ہے کہ وہ کیونکر اپنی قوم کی اقتصادی حالت کو سدھارے۔ اس کا یہ فرض ہے کہ ہندوستان کی عام اقتصادی حالت پر نظر غائر ڈال کر ان اسباب کا پتہ لگائے جنہوں نے ملک کی یہ حالت کر دی ہے۔ اس کا یہ فرض ہے کہ کسی اور مسئلہ پر غور کرنے سے پہلے یہ دریافت کرے کہ ملک کی حالت میں کس حد تک ان بڑی بڑی اقتصادی قوتوں نے حصہ لیا ہے جو آج کل کی دنیا میں اپنا عمل کر رہی ہیں۔ کس حد تک اہل ملک کی تاریخی روایات، عادات، اوہام اور اخلاقی کمزوریوں نے حصہ لیا اور اگر گورنمنٹ کے طرز عمل کا بھی کوئی حصہ ہے تو وہ کس حد تک ہے۔ شرح مالگذاری میں آئے دن کا اضافہ، مسکرات ممالک غیر کی اس ملک میں درآمد، قیمت اجناس کی گرانی کا باعث ممکن ہے یہ ہو کہ سکہ رائج الوقت کے متعلق حکومت کے قائم کئے ہوئے اصول غلط ہیں یا یہ کہ ایک زراعتی ملک اور ایک صنعتی ملک کے درمیان آزادی تجارت کا سلسلہ قائم کر دیا گیا یا کوئی اور سبب ہو۔[۷]

دسمبر ۱۹۳۰ء والے الہ آباد کے خطبہ صدارت میں جہاں انہوں نے پاکستان کا تصور پہلی مرتبہ دنیا کے سامنے پیش کیا، ایک سے زیادہ مرتبہ مسلمانوں کی اقتصادی بدحالی اور مقروضیت کا تذکرہ کیا۔ اسی طرح مارچ ۱۹۳۲ء والے لاہور کے خطبہ صدارت میں انہوں نے یہ تجویز پیش کی کہ مسلمان نوجوانوں کی انجمنیں اس غرض کے لیے قائم کی جائیں کہ وہ اور باتوں کے علاوہ تجارت اور کاروبار کے میدان میں تنظیم کے لیے جدوجہد کریں اور دیہات میں مسلمان کاشتکاروں کی اقتصادی بدحالی اور مقروضیت کے ازالے کے لیے ایک تبلیغی مہم چلائیں۔ جس زمانے میں اقبال پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے ممبر تھے انہوں نے صوبائی میزانیہ پر وقتاً فوقتاً تقریریں کیں۔ منجملہ اور تجویزوں کے ان کی ایک تجویز یہ تھی کہ جن کاشتکاروں کی آمدنی ایک خاص حد سے کم ہو، انہیں انکم ٹیکس کی طرح لگان میں رعایت دی جائے یا اس سے معافی دی جائے۔ اقبال کی اس تجویز پر

پنجاب لیجسلیٹو کونسل نے توجہ نہیں کی مگر آج کل یہی مسئلہ ہمارے لیے اہمیت اختیار کر چکا ہے اور پاکستان کے اندر اور باہر اقبال کے ہم خیال موجود ہیں۔[۸]

زندگی کا راز کیا ہے؟ سلطنت کیا چیز ہے؟
اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروش؟
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دست دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی
اہل ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکوت
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات[۹]

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندہ مزدور کے اوقات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگ مفاجات
بیکاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ؟
دنیا ہے تری منتظر روز مکافات[۱۰]

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو[۱۱]

اقبال کو اواخر عمر میں مسلمانوں کے افلاس اور اقتصادی زبوں حالی کا کس قدر شدید احساس تھا اس کا اندازہ کرنا ہو تو اس خط و کتابت کی طرف رجوع کرنا چاہیے جو اقبال اور جناح کے مابین ہوئی۔ اقبال، جناح

کو ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے خط میں لکھتے ہیں:

روٹی کا مسئلہ دن بدن زیادہ سخت ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمانوں کو یہ احساس ہو رہا ہے کہ پچھلے دو سو سال سے ان کی معاشی حالت برابر گرتی جا رہی ہے۔ عام طور پر ان کا یہ خیال ہے کہ ان کا افلاس ہندو سود خواروں اور سرمایہ داروں کی بدولت ہے۔ ابھی انہیں یہ محسوس نہیں ہوا کہ ان کے افلاس میں بیرونی استعمار کا بھی برابر کا دخل ہے مگر یہ احساس پیدا ہو کر رہے گا۔ سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کے افلاس اور ناداری کے مسئلے کا کیا حل نکالا جائے۔ مسلم لیگ کے مستقبل کا انحصار تمام تر اسی پر ہے کہ وہ اس مسئلے کا کیا حل پیش کرتی ہے۔"[۱۲]

انور اقبال قریشی ٹاؤسگ، مارشل اور واکر سے استفادہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

میری حیرانی کی کوئی انتہا نہ رہی جب مجھے پتہ چلا کہ علم الاقتصاد ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی تھی اور اقبال ۱۹۰۵ء میں انگلستان گئے۔ اس وقت تک تو ٹاؤسگ کی کتاب شائع ہی نہیں ہوئی تھی اور مارشل کے لیکچروں سے متاثر ہونے کا سوال ہی پیدا نہ ہوا تھا۔ اس پر طرہ یہ کہ اقبال نے معاشیات کی کوئی باقاعدہ تعلیم بھی حاصل نہیں کی تھی۔ اگر اس وقت انہوں نے کالج میں اس مضمون میں تعلیم حاصل کی بھی ہوتی تو اس سے چنداں فائدہ پہنچنے کی صورت نہ تھی۔ کیونکہ پہلی جنگ عظیم سے قبل نہ تو اس مضمون پر زیادہ کتابیں تھیں اور نہ ہی اس کا معیار تعلیم، کم سے کم پنجاب کے کالجوں کی حد تک، چنداں تسلی بخش نہ تھا۔ یہاں یہ بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۰۳ء میں اردو میں تو کیا انگریزی میں بھی معاشیات پر کسی ہندوستانی کی لکھی ہوئی کتاب میری نظر سے نہیں گزری۔ جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے اردو میں معاشیات پر پہلی تصنیف الیاس برنی مرحوم کی کتاب 'علم المعیشت' ہے جسے ۱۹۱۲ء میں انجمن ترقی اردو نے شائع کیا تھا۔ اسی زمانے میں حیدر آباد میں دار الترجمہ قائم ہوا۔ اردو میں علمی اصطلاحات وضع ہونے لگیں اور جامعہ عثمانیہ کے قیام سے اردو میں معاشیات پر بھی مطبوعات کا سلسلہ شروع ہوا۔ ان حالات میں کیا بلحاظ زبان اور کیا بلحاظ اصطلاحات اور نفس مضمون علم الاقتصاد ایک خاص مقام رکھتی ہے۔[۱۳]

اس زمانے کے لحاظ سے یہ ایک نہایت قابل قدر علمی کارنامہ تھا اور اس وقت علم المعیشت کی تعلیم انگریزی زبان میں بھی بہت معمولی درجہ رکھتی تھی اور اس مضمون کے جاننے والوں کی تعداد نہایت محدود تھی۔ اردو میں ایک ایسی کتاب لکھنا جو اس مشکل مضمون کو عام فہم الفاظ میں بیان کر کے عوام کے لیے ایک نیا علمی ذخیرہ مہیا کر دے، ایک انتہائی قابل قدر کوشش تھی۔ جس کی اہمیت اور افادیت آج بھی نظر انداز نہیں کی جا سکتی۔ اس کتاب کے پڑھنے کے بعد میری رائے تو یہ ہے کہ اقبال نے اپنے معاشیات کے شوق کو ترک کر کے قوم پر یک گونہ ظلم کیا ہے۔ اگر وہ معاشیات سے بھی اپنی دلچسپی برقرار رکھتے تو مسلمانوں میں ممتاز ماہرین معاشیات کا وہ فقدان نہ ہوتا، جو آج رونما ہے۔[۱۴]

علم الاقتصاد کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال نے اس مضمون کا مطالعہ کرنے میں خاصی عرق

ریزی سے کام لیا تھا اور اس میں اس قدر دسترس حاصل کر لی تھی کہ وہ رائج الوقت نظریوں پر ناقدانہ نگاہ ڈال سکیں۔ مثلاً اس وقت کی مروّجہ کتابوں میں اُجرتوں کے متعلق یہ نظریہ تھا کہ اُجرتیں ایک مخصوص ذخیرہ سے ادا کی جاتی ہیں اور اگر اُجرتیں بڑھادی جائیں تو یہ ذخیرہ کم ہو جائے گا جس سے بالآخر مزدور متاثر ہوں گے۔ بیسویں صدی کے آغاز ہی میں اس نظریہ پر تنقید شروع ہو گئی تھی۔ چنانچہ اقبال نے اپنی کتاب کے صفحہ ۸۹ پر اس نظریہ کے خلاف امریکہ کے مشہور مصنف واکر کے دلائل پیش کئے ہیں جس سے ان کی وسعت نظر اور گہرے مطالعے کا پتہ چلتا ہے۔ نوجوانی کے عالم میں بھی اقبال کی نظر بنیادی مسائل پر تھی۔ مزدوروں کی بہتری و خوشحالی اور قومی ترقی کے سلسلے میں ان سطور پر غور فرمایئے:

> مگر ہمارے نزدیک کمی اجرت کا مفید ترین نسخہ قومی تعلیم ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس سے دستکار کا ہنر، اس کی محنت کی کارکردگی اور اس کی ذہانت ترقی کرتی ہے، اس کے اخلاق سنورتے ہیں اور وہ اس قابل بنتا ہے کہ اس پر اعتماد کیا جائے۔ تعلیم کی مدد سے دستکار اپنے کام کو سہولت کے ساتھ کر لینے کی راہیں سوچ سکتا ہے اور جدید کلوں کا استعمال جلد سیکھ سکتا ہے اور شراب خوری اور ہر قسم کی غلط کاری سے محفوظ رہتا ہے جو بالعموم جہالت اور ناعاقبت اندیشی کا نتیجہ ہوا کرتی ہے۔

آبادی کا مسئلہ آج کل دنیا کی مختلف حکومتوں اور ماہرین معاشیات کی توجہ کا مرکز بنا ہوا ہے۔ ۱۹۰۱ء میں جب کہ ہندوستان کی آبادی صرف ۲۹ کروڑ ۴۰ لاکھ تھی اور آبادی کا مسئلہ کچھ ایسا تشویشناک نہ تھا۔ وہ اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> اکثر قدیم قومیں ایک سے زیادہ بیویاں کرنا مستحسن تصور کرتی تھیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر قبیلہ اپنے افراد کی تعداد کو زیادہ کرنا چاہتا تھا کہ اس سے جنگ وجدل میں جو تمدن کے ابتدائی مراحل کا خاصہ ہوتا ہے۔ دیگر قبائل پر غلبہ رہے۔ تاہم یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ اقتصادی لحاظ سے تعدد ازدواج تمدن کی ہر صورت میں مستحسن ہے۔ کیونکہ اس سے آبادی بہت بڑھتی ہے جو بسا اوقات قوموں کے افلاس کا باعث ہوتی ہے۔ [۱۵]

مشفق خواجہ کی رائے میں:

> اقبال کا شمار ان معدودے چند مفکرین میں ہوتا ہے جن کی نظر ماضی اور حال پر ہی نہیں بلکہ مستقبل پر بھی بہت گہری تھی۔ انہوں نے مشرق ومغرب کے فلسفے اور ادبیات سے اپنا تعلق 'خوشہ چینی' اور 'زلہ ربائی' تک ہی محدود نہ رکھا بلکہ تمام جدید وقدیم علوم کا گہرا مطالعہ کر کے اپنا ایک مخصوص اندازِ نظر پیدا کیا۔ [۱۶]

اقبال نے اپنی شاعری میں ان خیالات کا اعادہ کیا کہ وہ اس روش کے سخت خلاف تھے کہ ہندوستان خام مواد کی منڈی ہو کر رہ جائے اور ہندوستان ایک ضرورت کی معمولی سے معمولی چیز بھی دوسرے ملکوں سے منگوائے۔ بانگ درا میں مندرجہ ذیل اشعار اقبال کے اس خیال کے آئینہ دار ہیں:

انتہا اس کی بھی ہے آخر خریدیں کب تلک
چھتریاں رومال مفلر پیرہن جاپان سے
اپنی غفلت کی یہی حالت اگر قائم رہی
آئیں گے غسال کابل سے کفن ایران سے [۱۷]

اقبال کے معاشی موقف کے بارے میں پہلی بات تو یہی جاننے والی تھی کہ وہ دولت اور تنظیم دولت کو افراد کے بلند اخلاقی و روحانی نصب العین کے تابع دیکھنا چاہتے ہیں۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ اقبال غریبی اور مفلسی کے بڑے دشمن تھے اور دل سے آرزومند تھے کہ جہاں تک ممکن ہو انسانوں کو اس خوفناک چنگل سے رہائی دلائی جائے۔ مشرق میں زیادہ اور مغرب میں کم ایسے بے شمار شاعر و ادیب اور مصلح و مفکر ہو گزرے ہیں جنہوں نے افلاس کو سراہا ہے اور اس کی برکتیں گنوائی ہیں۔ ان ارباب نظر میں سعدی اور شیکسپئر بھی شامل ہیں۔ اقبال کے مزاج میں مشرقیت اور درویشی کا رنگ غالب تھا، مگر دولت اور افلاس کے معاملہ میں ان کی نظر، یوں کہنا چاہیے کہ نہایت سائنٹفک اور حقیقت پسندانہ تھی۔ وہ اگرچہ دولت کو مقصود بالذات نہیں سمجھتے تاہم افلاس کے ساتھ کسی سمجھوتے کے لیے بھی تیار نہیں۔ وہ ان حضرات میں سے نہیں جو غریبی کی مضرتوں اور زہرناکیوں کے ساتھ اس کی 'فیض رسانیوں' کے بھی قائل ہوتے ہیں۔ افلاس ان کی نظر میں انسان کی شخصیت کا سب سے بڑا دشمن ہے۔ [۱۸]

علامہ اقبال کی سوچ کا رخ عیاں ہے، وہ مارکس اور اشتراکیت کا نام نہیں لیتے لیکن یہ طرز استدلال وہی ہے اور ان آرا کے تناظر میں مارکس، لینن اور سرمایہ و محنت کے موضوع پر لکھی گئی نظمیں ایک نئی جہت اختیار کر لیتی ہیں لیکن معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں علامہ کو اقتصادیات کے اس پہلو سے چنداں دلچسپی نہ رہی بلکہ عمر کے آخری دور میں تو وہ اس اندازِ نظر ہی کے مخالف ہو گئے تھے۔ اس کی شہادت اس خط سے بھی ملتی ہے جو علامہ نے روزنامہ زمیندار لاہور میں چھپوایا تھا۔ ہوا یہ کہ ۲۳ جون ۱۹۲۳ء کے اخبار میں ایک صاحب نے علامہ کی نظم 'خضر راہ' اور 'پیام مشرق' کی بعض منظومات کے مطالعے سے اقبال کو اشتراکی ثابت کیا۔ علامہ اس پر سخت ناراض ہوئے اور اس کی تردید میں یوں لکھا:

> بولشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف ہے۔ اس واسطے اس تحریر کی تردید میرا فرض ہے۔ میں مسلمان ہوں۔ میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن مجید نے تجویز کیا ہے، اس میں شک نہیں کہ سرمایہ داری کی قوت جب حد اعتدال سے تجاوز کر جائے تو دنیا کے لیے ایک قسم کی لعنت ہے، لیکن دنیا کو اس کے مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریقہ یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے جیسا کہ بولشویک تجویز

کرتے ہیں قرآن کریم نے اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لیے قانون میراث اور زکوٰۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے اور فطرت انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریقہ قابل عمل بھی ہے۔ روسی بالشویزم یورپ کے ناعاقبت اندیش اور خود غرض سرمایہ داروں کے خلاف زبردست ردِ عمل ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشویزم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن حکیم نے ہمیں بتائی ہے۔ مجھے افسوس ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کے اقتصادی پہلو کا مطالعہ نہیں کیا ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ اس خاص اعتبار سے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے اور مجھے یقین ہے کہ خود روسی قوم بھی اپنے موجودہ نظام کے نقائص تجربے سے معلوم کر کے کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائے گی جس کے اصول اساسی یا تو خالص اسلامی ہوں گے یا ان سے ملتے جلتے ہوں گے۔[۱۹]

اس کتاب کے چھ حصے ہیں، مگر چھٹا حصہ کتاب کی سکیم سے باہر ہے۔ مصنف نے خود لکھا ہے کہ اس نے اس کتاب کے پانچ حصوں میں معاشیات کو سائنس کے مضمون کے طور پر بیان کیا ہے۔ اس لحاظ سے چھٹا حصہ ملخص ترجمہ کرتے ہوئے نظر انداز کیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ علم الاقتصاد میں چھٹا حصہ نہیں ہے اور باقی کتاب کی ترتیب قریب قریب وہی ہے جو واکر کی پولیٹکل اکانومی کی ہے۔ علامہ اقبال نے بھی علم الاقتصاد کو واکر کی پولیٹکل اکانومی کی طرح حصوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر حصہ کے اجزا کو ابواب کا نام دیا ہے۔ علم الاقتصاد بھی پانچ حصوں پر مشتمل ہے اور اس کے ابواب بھی تقریباً وہی ہیں۔[۲۰]

اب علامہ اقبال کا آزاد ملخص ترجمہ ملاحظہ فرمائیں:

زر کاغذی کے پہلے موجد چین کے لوگ ہیں۔ بارہویں صدی میں جب مشہور سیاح مارکو پولو نے چین کا سفر کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ وہاں ایک درخت کی چھال کا سکہ جاری ہے جو لین دین میں سونے چاندی کے سکوں کی طرح استعمال ہوتا ہے۔ تیرہویں اور چودہویں صدی میں فارس اور جاپان کے حکمرانوں نے بھی چین کی تقلید کی لیکن یورپ کی اقوام نے اس کے استعمال کے فوائد صدیوں بعد محسوس کئے۔[۲۱]

عمرانیات کے اساسی تصورات میں فرد اور جماعت یا فرد اور معاشرہ کا باہمی تعلق عمرانیات کا اہم موضوع ہے۔ اقبال کی اس تصنیف میں اگرچہ یہ موضوع بالکل ضمنی اور ثانوی طور پر آتا ہے۔ مگر جس انداز میں آیا ہے اس سے ذہن عمرانیات کے عضویاتی نظریہ (Organic Theory) کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ علم عمرانیات کے مؤرخین نے لکھا ہے کہ یہ نظریہ ہربرٹ اسپنسر کی علمی مساعی کا نتیجہ ہے۔ اقبال نے اسپنسر کی طرح عضویاتی قیاس (Organic Analogy) کو کام میں لاتے ہوئے لکھا ہے:

بنی نوع انسان ایک بڑے جسم کی طرح ہیں کہ مختلف ممالک یا اقوام اس کے اعضاء ہیں جو اپنے اپنے مقررہ فرائض کی انجام دہی سے 'بنی آدم اعضائے یک دیگر اند' کا پورا مفہوم ظاہر کرتے ہیں اور اس طرح جسم کی پرورش اور تربیت (ترتیب) کرتے ہیں۔[۲۲]

اس پر تو اکثر نقاد متفق ہیں کہ علم الاقتصاد کسی ایک کتاب کا ترجمہ نہیں ہے بلکہ اس میں مختلف انگریز مصنفین کے نظریات آ گئے ہیں، لیکن مشفق خواجہ اور ڈاکٹر ملک حسن اختر نے دو خاص انگریز مصنفین کے اثرات کا ذکر کیا ہے۔ مشفق خواجہ نے الفریڈ مارشل کے اثرات کا اور ڈاکٹر ملک حسن اختر نے واکر کے اثرات کا حوالہ دیا ہے۔ مشفق خواجہ کا کہنا ہے کہ علامہ اقبال نے سب سے زیادہ فائدہ جس کتاب سے اٹھایا، وہ الفریڈ مارشل کی کتاب *Principles of Economics* ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کتاب علم معاشیات پر پہلی باضابطہ کتاب ہے۔ یہ کتاب پہلی بار ۱۸۹۰ء میں شائع ہوئی اور علمی دنیا میں اس حد تک مقبول ہوئی کہ ۱۸۹۸ء تک اس کے چار ایڈیشن شائع ہو چکے تھے۔ اس کی اس مقبولیت سے مشفق خواجہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ممکن ہے اس کتاب کی مقبولیت دیکھ کر ہی اقبال نے علم الاقتصاد لکھنے کا ارادہ کیا ہو۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت وہ یہ بتاتے ہیں کہ *Principles of Economics* کے اثرات علم الاقتصاد پر بہت زیادہ ہیں۔ اقبال نے اگرچہ مارشل کی کتاب کا لفظ بہ لفظ ترجمہ نہیں کیا لیکن مواد اسی کتاب سے لیا ہے۔ بعض جگہ اقبال نے مارشل کی کئی عبارتوں کا لفظی ترجمہ بھی کیا ہے۔ آگے چل کر مشفق خواجہ لکھتے ہیں:

> اقبال کا مارشل کی عہد آفرین کتاب سے اس حد تک متاثر ہونا ضروری تھا۔ اس کتاب سے استفادہ کئے بغیر وہ علم الاقتصاد کو بہتر نہیں بنا سکتے تھے، لیکن مارشل کا حوالہ نہ دینے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔[۲۳]

علم الاقتصاد میں کئی دیگر معاشی مسائل پر بھی مختصراً روشنی ڈالی گئی، اگرچہ موجودہ دور میں علم معاشیات نے بہت زیادہ ترقی کر لی ہے لیکن بہت سے بنیادی مسائل آج بھی وہی ہیں جن کی نشاندہی اقبال نے کی ہے۔ یہ کتاب اقبال کے اقتصادی تصورات سمجھنے میں بہت ممد ثابت ہو سکتی ہے۔ بالخصوص وہ اقتصادی تصورات جو ایک حد کے بعد ملکی سیاست پر بھی اثر انداز ہو سکتے ہیں (اور ہوتے ہیں)۔ علامہ اقبال کے نزدیک معاشی ترقی کا راز قومی تعلیم میں مضمر ہے، 'تعلیم ہی سے دست کار کا ہنر اور فن'، اس کی محنت اور کارکردگی اور ذہانت ترقی کرتی ہے، اس کے اخلاق سنورتے ہیں۔

علم الاقتصاد میں بہت سی ایسی اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں، جو آج بھی مستعمل ہیں، اگرچہ ان میں سے بہت سی اصطلاحات متروک ہو گئی ہیں، تاہم معاشیات کا طالب علم ان سے ناواقف نہیں ہے ایسی بہت سی اصطلاحات کے مترادفات مشفق خواجہ نے اپنے مضمون میں پیش کئے ہیں۔ دیباچے میں علامہ اقبال اصطلاحات کے بارے میں لکھتے ہیں:

> نئی علمی اصطلاحات کے وضع کرنے (کی) دِقت کو ہر بامذاق آدمی جانتا ہے، میں نے بعض اصطلاحات خود وضع کی ہیں اور بعض مصر کے عربی اخباروں سے لی ہیں جو زمانہ حال کی عربی زبان میں آج کل متداول ہیں، جہاں جہاں کسی اردو لفظ کو اپنی طرف سے کوئی نیا مفہوم دیا ہے ساتھ ہی اس کی تصریح بھی کر دی ہے۔[۲۴]

معاشیات کی فکری اور نفسی بنیاد کے متعلق علامہ نے جو رائے ظاہر کی ہے وہ نہایت اہم ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

علاوہ اور باتوں کے ماہرین علم الاقتصاد کے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ اپنے علم کی بنیاد انسانی فطرت کے صحیح اصولوں پر قائم کریں ورنہ ان کو صحیح اور کلی نتائج کی توقع نہیں رکھنی چاہیے۔ خصوصاً اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ انسان بالطبع خود غرض ہے یا اس کی فطرت قدرتاً وصف امتیاز سے کلی طور پر مبرا ہے اور اس ابتدائی اصول کو اقتصادی استدلال کی بنیاد قرار دیا جائے تو ظاہر ہے کہ تمام استدلال جو اس اصول پر مبنی ہوں گے غلط سمجھے جائیں گے کیونکہ حقیقتاً انسانی فطرت اس قسم کی نہیں ہے بلکہ خود غرضی اور ایثار دونوں سے مرکب ہے۔ اگر کسی قوم میں علم الاقتصاد کے ایسے اصول مروج ہو جائیں جو اس قسم کے غلط مشاہدے پر مبنی ہوں تو وہ قوم ایک دو صدیوں کے عرصے میں ہی ایک حیرت ناک تنزل کرے گی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس قوم کے ہر فعل میں بے جا خود غرضی اور زر پرستی کی بو آئے گی جو اس کو کسی نہ کسی دن حقیقی ذلت میں گرا کر چھوڑے گی۔[۲۵]

پوری کتاب پانچ حصوں میں بٹی ہوئی ہے۔ پہلا حصہ علم الاقتصاد کی حقیقت کے متعلق ہے۔ دوسرا حصہ پیدائش دولت کے مسائل پر مشتمل ہے اور اس میں چار ابواب ہیں، جن میں مسئلہ قدر، بین الاقوامی تجارت، زر نقد، حق الضرب، زر کاغذی اور اعتبار سے بحث کی گئی ہے۔ چوتھا حصہ تقسیم پیداوار سے متعلق ہے اور اس میں بھی چھ باب ہیں جن کے موضوعات لگان، سود، منافع، اُجرت، مقابلہ نامکمل اور مال گزاری ہیں۔ آخری حصہ آبادی، جدید ضروریات اور صرف دولت کے مباحث کے لیے وقف ہے۔

❁...❁...❁

حوالہ جات وحواشی

۱۔ محمد اقبال، علم الاقتصاد، دیباچہ مصنف، پنجابی روپ از شریف کنجاہی، بزم اقبال، لاہور، جولائی ۱۹۷۸ء، ص ۱۶

۲۔ ایضاً، ص ۵

۳۔ صدیق جاوید (مؤلف)، علم الاقتصاد کا تنقیدی مطالعہ، دیباچہ، اردو اکیڈمی پاکستان، لاہور، مئی ۲۰۰۰ء، ص ۱۱

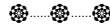
۴۔ ایضاً، ص ۱۴

۵۔ ایضاً، ص ۱۸-۱۹

۶۔ ممتاز حسن، ''پیش لفظ علم الاقتصاد''، مشمولہ، علم الاقتصاد کا تنقیدی مطالعہ، اردو اکیڈمی پاکستان، لاہور، مئی ۲۰۰۰ء، ص ۲۳

۷۔ ایضاً، ص ۲۵

۸۔　ایضاً، ص ۲۵-۲۶
۹۔　علامہ اقبال، خضر راہ، مشمولہ بانگ درا، ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، ۱۹۸۲ء، ص ۲۶۲
۱۰۔　علامہ اقبال، بال جبریل، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اپریل ۱۹۷۲ء، ص ۱۴۷
۱۱۔　ایضاً، ص ۱۴۹
۱۲۔　ممتاز حسن، ''پیش لفظ علم الاقتصاد''، مشمولہ علم الاقتصاد کا تنقیدی مطالعہ، ص ۲۸۔۲۹
۱۳۔　انور اقبال قریشی، ''مقدمہ علم الاقتصاد''، مشمولہ علم الاقتصاد کا تنقیدی مطالعہ، ص ۳۲
۱۴۔　ایضاً، ص ۳۳
۱۵۔　ایضاً، ص ۳۷۔۳۵
۱۶۔　مشفق خواجہ، ''اقبال کا پہلا علمی کارنامہ علم الاقتصاد''، مشمولہ علم الاقتصاد کا تنقیدی مطالعہ، ص ۴۰
۱۷۔　علامہ اقبال، بانگ درا، محولہ بالا، ص ۲۸۵
۱۸۔　پروفیسر محمد عثمان، ''اقبال کی علم الاقتصاد''، مشمولہ علم الاقتصاد کا تنقیدی مطالعہ، ص ۸۳
۱۹۔　ڈاکٹر سلیم اختر، ''علم الاقتصاد (تجزیاتی مطالعہ)''، مشمولہ علم الاقتصاد کا تنقیدی مطالعہ، ص ۱۱۲۔۱۱۱
۲۰۔　ڈاکٹر حسن اختر، ''علم الاقتصاد''، مشمولہ علم الاقتصاد کا تنقیدی مطالعہ، ص ۱۲۳
۲۱۔　محمد اقبال، علم الاقتصاد جس کا معروف نام علم سیاست مدن ہے، مشمولہ، علم الاقتصاد کا تنقیدی مطالعہ، ص ۱۲۸
۲۲۔　ڈاکٹر صدیق جاوید، علم الاقتصاد: ایک عمرانی مطالعہ، مشمولہ علم الاقتصاد کا تنقیدی مطالعہ، ص ۱۵۴۔۱۵۵
۲۳۔　زیب النساء، علم الاقتصاد، مشمولہ علم الاقتصاد کا تنقیدی مطالعہ، ص ۱۸۶۔۱۸۷
۲۴۔　ایضاً، ص ۱۹۱۔۱۹۳
۲۵۔　ایضاً، ص ۲۲۶

❁…❁…❁

علامہ اقبال اور خلافتِ عثمانیہ

ڈاکٹر محمد عابد ندیم

انیسویں صدی کا اختتام اور بیسویں صدی کا آغاز مسلم دنیا کے انحطاط کا دور ہے۔ اس عہد میں قریباً تمام مسلم دنیا سیاسی طور پر مغلوب ہو گئی تھی۔ خلافت عثمانیہ جو کہ مسلم اتحاد کی علامت اور مسلم تاریخی روایت کا تسلسل تھی اور مسلم دنیا اس کے ساتھ ایک جذباتی وابستگی بھی رکھتی تھی، اپنی آخری سانسیں لے رہی تھی۔ تاریخ کے اس پر آشوب دور کا درد ہر حساس طبیعت میں موجود اور ہر دردمند کے کلام سے ظاہر تھا۔ ترکی اگر جنگ کی آگ میں نہ بھی کودتا تو دنیا جان چکی تھی کہ اس ''مرد بیمار'' میں عظمت وقوت کے اعتبار سے ماضی جیسا دم خم نہیں ہے۔ وہ ترک جو پانچ سو سال تک اسلامی پرچم تھامے مسلم عظمت کا نشان تھے، اب سرافگندہ ہو چکے تھے۔ عسکری حوالوں کے علاوہ ترکی اپنی فکری اور اعتقادی طاقت بھی کھو چکا تھا۔ جن مغربی قوموں کا سر اس نے ان کی سرحدوں کے اندر جا کر کچلا تھا، اب وہی قومیں اس کے خلاف صف آرا ہو کر سازشوں کے ذریعے نئی نسل کو اس کے فکری سرمائے سے دور کر رہی تھیں۔ ترک ایک جنگجو قوم تھی، صدیوں تک میدان جنگ میں دادِ شجاعت پاتی رہی۔ لیکن ابن خلدون نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف ''مقدمہ ابن خلدون'' میں یہ نظریہ پیش کیا تھا:

حکومتوں کی بھی افراد کی طرح ایک طبعی عمر ہوتی ہے۔[۱]

شاید عثمانی خلافت بھی اپنی طبعی عمر پوری کر چکی تھی۔ مسلمانانِ عالم کی ترکی سے جذباتی وابستگی اس وجہ سے بھی تھی کہ عثمانی خلافت ان کے دین سے جڑی ہوئی ایک سیاسی روایت تھی۔ اس روایت کا خاتمہ سیاست کے دین سے تعلق کا خاتمہ سمجھا گیا تھا۔

ترکی کی عملداری میں واقع عیسائی مشنری اور تعلیمی اداروں نے عرب نوجوانوں کے اندر عرب قومیت کا جذبہ ابھارا اور انہیں خلافت کے خلاف جذباتی، فکری اور عملی طور پر صف آرا کر دیا تھا۔ اسی طرح عیسائی اور یہودی خفیہ تنظیموں نے ترک نوجوان نسل کو تورانی قومیت کے جادو میں مبتلا کر دیا تھا۔ ایسی صورتحال میں اقبال جیسے حساس ذہن کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ مضطرب نہ ہو۔ اقبال اس صورتحال میں ملت اسلامیہ کو اتحاد و

یگانگت کا درس ان الفاظ میں دیتے ہیں:

بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی، نہ ایرانی، نہ افغانی[۲]

یہ وہ دور تھا کہ قریباً سارا عالم اسلام اس وقت استبدادی قوتوں کے پنجوں میں جکڑا ہوا تھا۔ یہ تصور ذہنوں میں بٹھا دیا گیا تھا کہ اسلام کا نہ ریاست وسیاست سے کوئی تعلق ہے، نہ معیشت اس کے دائرے میں آتی ہے اور نہ تہذیب وتمدن اس کا موضوع ہے۔ بطور احسان بس نماز، روزے، حج وعمرے کی آزادی تھی۔ گویا اسلام اس پنچھی کی مانند تھا جس کے پر کاٹ کر اسے اڑنے کے لیے آزاد چھوڑ دیا گیا ہو۔

علامہ اقبال نے اس خود فریبی کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا تھا:

ملا کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت
ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد[۳]

علامہ محمد اقبال نے اپنی نظموں میں متعدد مقامات پر خلافت اور مسلمانوں کے زوال پر بات کی ہے۔ خضر راہ اور جوابِ خضر کے آخری بند دنیائے اسلام سے متعلق ہیں۔ ان اشعار کا خلاصہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے تمام شعائر اور میراث کو عیسائی دنیا نے اپنا لیا مثلاً انہوں نے روایت پسندی کی جگہ تخلیقی انداز کو اپنایا، اندھی تقلید کی جگہ اجتہاد سے کام لیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ کامیاب ہو گئے اور مسلمان پستی کی عمیق گہرائیوں میں دھنستے چلے گئے۔

وہ ترک جو عظیم سلطنت کے مالک تھے، جو بادشاہ تھے وہ پوری دنیا میں رُسوا ہو گئے تھے، خلافت کا تاج ان کے سر سے اُتر چکا تھا۔ اس سانحے کے وقوع میں کچھ تو مغرب کی عیاری اور سیاسی چالبازی کا کمال تھا لیکن اس کا بڑا سبب مسلمانوں کے ترکِ مذہب اور اسلامی شعائر سے دوری تھی۔

علامہ اقبال مسلمانوں سے کہتے ہیں کہ تمہارے مصائب وآلام کا مداوا ملتِ اسلامیہ کے اتحاد واتفاق میں مضمر ہے۔ اگر مسلمان چاہتے ہیں کہ ذلت کے اندھیروں سے نکل آئیں تو انہیں آپس میں باہمی ربط وضبط پیدا کرنا ہوگا۔

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے[۴]

علامہ اقبال اُمت مسلمہ کے حالات پر ہر دم نظر رکھے ہوئے تھے۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ میں مسلمانوں اور اسلامی ملکوں کی زبوں حالی سے بخوبی واقف ہوں۔ مسلمانوں کی حماقت کا یہ نتیجہ نکلا کہ مراکش، الجیریا، تیونس، طرابلس، مصر، شام، فلسطین، عراق اور ہندوستان، سارے اسلامی ممالک عیسائی اقوام کے غلام بن گئے اور خود حجاز کی سرزمین عربوں کی کوتاہ بینی کی بدولت کلیسا کے زیر اثر آ گئی۔ ان جذبات کو علامہ اقبال اپنی نظم

''خضرِ راہ'' میں یوں بیان کرتے ہیں:

حکمت مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی
ٹکڑے ٹکرے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز
ہوگیا مانندِ آب ارزاں مسلماں کا لہو
مضطرب ہے تو کہ تیرا دل نہیں دانائے راز[۵]

عالم اسلام کی اس ناگفتہ بہ حالت کے باوجود علامہ محمد اقبال مایوس نہیں ہوتے۔ اپنے مرشد رومی کے قول کا سہارا لیتے ہوئے کہتے ہیں:

گفت رومی ہر بنائے کہنہ کآباداں کنند
می ندانی اول آں بنیاد را ویراں کنند[۶]

اقبال نہ صرف یہ کہ زوال کے اسباب کو بیان کرتے ہیں، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ دوبارہ اوجِ ثریا پانے کی ترکیب بھی بتاتے ہیں۔ ملت کو جگاتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں کہ اس تباہی کے بعد بھی اگر امت اپنے زوال کے اسباب سے آگاہ ہوکر دوبارہ عروج کے لیے کوشاں ہوجائے تو یہی نویدِ صبح نو ہے:

ملک ہاتھوں سے گیا ملت کی آنکھیں کھل گئیں
حق ترا چشمے عطا کردست غافل در نگر[۷]

اقبال نے اپنے اشعار میں سب سے زیادہ جس بات کی تاکید کی ہے، وہ وحدتِ ملی ہے۔ سلطنت عثمانیہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ ٹکڑے ٹکڑے ہوگئی ہے، مسلمان غلام بن گئے ہیں۔ اب اگر مسلمانوں نے غلامی سے نجات حاصل کرنی ہے اور ایشیا کے مسلمانوں نے اپنا مقام دوبارہ حاصل کرنا ہے تو انہیں چاہیے کہ وہ آپس میں متحد ہوجائیں، اسی میں ان کی سلامتی ہے۔ اسی بات کو اپنے اشعار میں اس طرح بیان کیا ہے:

ربط و ضبط ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر[۸]

علامہ اقبال زوال امت کا سبب باہمی نااتفاقی کو قرار دیتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان اپنی نسل کو اپنے دین پر مقدم کریں گے تو وہ رفتہ رفتہ دنیا سے ختم ہوتے چلے جائیں گے اور جو مسلمان رنگ و خون کا امتیاز تسلیم کرے گا وہ مٹ جائے گا خواہ وہ ترک ہو، عرب ہو، ایرانی ہو یا افغانی۔ ملت اسلامیہ کو اس طرز عمل پر اس طرح خبردار کرتے ہیں:

جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترک خرگاہی ہو یا اعرابی والا گہر

نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہوگئی
اُڑ گیا دنیا سے تو مانندِ خاکِ رہ گزر [9]

وحدتِ ملی ہی کے حصول کے لیے اقبال مسلمانوں کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ علاقائی اور گروہی سیاسیات سے کنارہ کش ہو کر اسلام کی تبلیغ و اشاعت میں منہمک ہو جائیں۔ جس ملک و دولت کے حصول کے لیے وہ بیتاب ہیں، وہ اسلام کی اشاعت کا ایک ادنیٰ ثمر ہے۔ اگر مسلمان اپنے حرم و دین کی حفاظت کرنا چاہتے ہیں تو نیل یعنی افریقہ سے لے کر کاشغر یعنی چین تک انہیں اپنے آپس کے اختلافات کو بھلا کر ایک ہونا پڑے گا اور اسی میں ملت اسلامیہ کی نجات ہے۔

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظ حرم کا اک ثمر
ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاک کاشغر [10]

اقبال عثمانی ترکوں کی دینی حمیت کے مداح ہیں، جس کا اظہار ان کی نظم ''محاصرہ ادرنہ'' سے ہوتا ہے، ادرنہ کا شہر مراد اول کے عہد میں ۱۳۶۱ھ میں فتح ہوا جو بعد میں ان کی حکومت کا صدر مقام بھی رہا۔ E.S.Creasy اس شہر کے بارے میں لکھتا ہے:

> Murad-I, the son of Orhan and grandson of Uthman-I captured in 1361, the great city of Adrianople (Edirne), which thereforth became the capital of the Ottoman dominions in Europe, untill Constantinople fell before Muhammad-II.[11]

M. Sukru Hanioglu نے اس واقعہ کو اپنی کتاب میں بیان کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:

> In the ensuing war, the Ottoman armies met with the most humiliating defeats resulting lost of all European Turkey except three cities Scutari, Janina and Edrine. Ottoman appeals for Great Power intervention. The great powers focused on foreting a ceasefire and also held a conference to discuss the future of Balkans. This whole procedure consistsed of two parts. In first Ottoman and Balkan delegates met to discuss the future of European Turkey. At the second the ambassadors of the Great Powers debated a general settlement on the Balkans. All the while, Edirne, a city that had served as the capital of the empire before the conquest of Constantinople, remained under siege. Besides of all their efforts to relieve the siege of Edirne the city fell on March 26, 1913. Defying the warning of the Great Powers, the Ottoman army marched on Edirne, recapturing the city on July 22.[12]

نظم ''محاصرہ ادرنہ'' میں اقبال نے ترکوں کی سیرت کا ایک روشن پہلو دنیا کے سامنے پیش کیا کہ ترکوں

میں اسلامی احکامات کی اطاعت کا جزبہ اپنی انتہا پر تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب باطل پرست بلقانی ریاستیں بلغاریہ، سرویہ، رومانیہ اور یونان ترکی کے خلاف صف آراء ہوگئیں تو ترک مجبور ہو کر ان کے مقابلے کے لئے نکلے۔ جنرل شکری پاشا، بلغاریہ، سرویہ اور مانٹی نیگرو کی متحدہ یورش کا مقابلہ کرنے کے لئے ایڈریانوپل کے محاذ کا سپہ سالار تھا۔ جب ترک افواج دشمن کے حملے کی تاب نہ لاسکیں تو شکری پاشا قلعہ بند ہوگیا اور دشمن نے قلعہ کا محاصرہ کرلیا۔ سپہ سالار نے پانچ ماہ تک بڑی ہمت سے مدافعت کی لیکن مجبور ہو کر فروری ۱۹۱۳ء میں ہتھیار ڈال دیے۔ سامان جنگ آنے کی کوئی اُمید نہ تھی اور آئین جنگ یعنی مارشل لاء جاری ہوگیا۔ حالات اس قدر خراب ہوگئے کہ ترک افواج کے پاس کھانے کا ذخیرہ ختم ہوگیا۔ ترکی سپہ سالار نے مجبور ہو کر شہر کے باشندوں کے سامان پر قبضہ کرلیا لیکن فقیہ شہر نے فتویٰ دیا کہ ذمی کا مال مسلمانوں کے لشکر پر حرام ہے۔ چنانچہ فوج نے بھوک برداشت کی اور غیر مسلموں کے سامانِ خورونوش کو واپس کردیا۔

ان کی شریعت کی پاسداری کا اظہار کرتے ہوئے علامہ اقبال فرماتے ہیں:

چھوتی نہ تھی یہود و نصاریٰ کا مال فوج
مسلم خدا کے حکم سے مجبور ہوگیا[۱۳]

''غرۂ شوال'' یا ''ہلال عید'' علامہ اقبالؒ کی معرکہ آرا نظموں میں سے ایک ہے۔ انہوں نے یہ نظم اس زمانہ میں لکھی تھی جب دنیائے اسلام خصوصاً ترکی اور ایران پر چاروں طرف سے مصائب کی گھٹائیں چھا رہی تھیں۔ علامہ اقبال نے یہ نظم ۱۹۱۲ء کے آغاز میں لکھی تھی اور ۱۹۲۴ء میں ترکوں نے خلافت کی قبا چاک کی۔ علامہ اقبال نے بارہ برس پہلے اس واقعہ کا ذکر کیا جو اقبال کی سیاسی بصیرت کی دلیل ہے۔ انھوں نے ترکی کے داخلی حالات کو مطالعہ کر کے یہ پیش گوئی کی تھی جو ۱۹۲۴ء میں پوری ہوگئی۔ یہ نظم اس بات کا اظہار ہے کہ ترکوں کے دور انحطاط کی سلسلہ وار کڑیاں اقبال کے سامنے (۱۸۹۷ء تا ۱۹۱۲ء) تھیں۔ کیونکہ اقوام یورپ کے دماغ میں یہ خیال جاگزیں ہوگیا تھا کہ جب تک سلطانِ روم کے نام کے ساتھ خلیفۃ المسلمین کا لقب وابستہ ہے، اس کی مرکزی حیثیت ختم نہیں ہوسکتی۔ اس لیے یہ قومیں، ترکی کے خلاف رات دن، ریشہ دوانیوں میں مصروف رہتی تھیں۔ انہی دشمنانِ ملت کے ایما پر ۱۸۹۷ء میں یونان نے ترکوں کے خلاف اعلان جنگ کردیا اور جب ترکوں نے اس پر کارروائی کی تو روس، فرانس اور برطانیہ تینوں نے ترکی کو الٹی میٹم دے دیا کہ یونان خالی کردو ورنہ ہم سے لڑنے کے لیے تیار ہوجاؤ۔ ۱۹۱۱ء میں اٹلی نے طرابلس پر حملہ کردیا اور ۱۹۱۲ء میں بلغاریہ نے بھی اعلان جنگ کردیا۔ اس کے علاوہ ترکوں میں ایک جماعت ایسی پیدا ہوچکی تھی جو یہ چاہتی تھی کہ ترکی، خلافت سے دست بردار ہوجائے۔ غرض کہ ترکی داخلی اور خارجی فتنوں کا شکار ہوگیا۔ ترکوں کی اس زبوں حالی اور ان کی حکومت کے زوال پر اقبال کی کیفیتِ قلبی کا اندازہ ان اشعار سے کیا جاسکتا ہے:

چاک کر دی ترک ناداں نے خلافت کی قبا
سادگی مسلم کی دیکھ اوروں کی عیاری بھی دیکھ [۱۴]

۱۹۱۱ء کا سال دنیائے اسلام کے لئے بہت ہی پُر آشوب تھا۔ نہ صرف علامہ محمد اقبال بلکہ دوسرے شعراء نے بھی اس پر اشک فشانی کی ہے۔ علامہ شبلی اسی ضمن میں کہتے ہیں:

مراکش جا چکا فارس گیا اب دیکھنا یہ ہے
کہ جیتا ہے یہ ترکی کا مریض سخت جاں کب تک [۱۵]

علامہ اقبال زبوں حالی کی شکار اس اُمت مسلمہ سے بیزار نہیں ہوتے بلکہ قوم کو آنے والے روشن کل کی نوید سناتے ہیں جس کا اظہار ان کی نظم ''شمع اور شاعر'' میں بھی کیا گیا ہے:

شب گریزاں ہوگی آخر جلوہ خورشید سے
یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے [۱۶]

علامہ اقبال کو اس بات کا بھی یقین تھا کہ آنے والے وقتوں میں خلافت کا نظام پھر سے رائج ہوگا۔ مسلمانوں کو پھر سے عروج حاصل ہوگا۔ اقبال کا یقین تھا کہ مسلمان اپنی عظمتِ رفتہ پھر سے حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ اقبال زوالِ خلافت عثمانیہ پر ماتم کرنے کے بجائے قوم کو اس کے روشن مستقبل کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں:

اگر عثمانیوں پہ کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا [۱۷]

علامہ اقبال ترکی کے سیاسی ابتلا پر سخت رنجیدہ تھے۔ ان کی بعض معرکہ آرا اور جذباتی نظمیں اسی دور کی تخلیق ہیں۔ خصوصاً ''شکوہ''، ''صقلیہ''، ''فاطمہ بنت عبداللہ''، ''محاصرہ ادرنہ'' اس دور ابتلا و انتشار کی یادگار ہیں۔

ترکی کے بارے میں اقبال کے ردعمل کے دو پہلو تھے۔ ترکی کی تحریکِ آزادی و استقلال کے وہ بہت بڑے حامی رہے اور اسی اعتبار سے تورانی تحریک کے تمام آزادی پسند عناصر اور اتاترک کی ان کے دل میں بڑی وقعت تھی۔ چنانچہ ''طلوع اسلام'' اقبال کے انہی جذبات کی آئینہ دار نظم ہے جس میں وہ فرماتے ہیں:

عروق مردۂ مشرق میں خون زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی [۱۸]

ایک دوسری جگہ اُن کا کہنا ہے:

ربود آں ترک شیرازی دل تبریز و کابل را
صبا کرتی ہے بوئے گل سے اپنا ہم سفر پیدا[۱۹]

علامہ اقبال شروع میں اتاترک کے بہت بڑے حامی تھے لیکن ترکی کی آزادی کے بعد جب اس نے خلافت کا نظام ختم کرنے کا اعلان کیا تو اقبال اس سے مایوس ہو گئے۔ اقبال ترکوں کی دینی حمیت سے کبھی مایوس نہیں ہوئے جس کا اظہار مسعود عالم ندوی کے نام ان کے خط سے ہوتا ہے:

ترکوں کے متعلق مایوس نہ ہونا چاہیے۔ اس کے ایک خدا پرست جرنیل کے الفاظ میں............ یہ الحاد کی ہوا آئی ہے کچھ دن کے بعد نکل جائے گی۔ جو کچھ ہوا جذبۂ وطن پرستی بلکہ توران پرستی کا نتیجہ تھا۔ اب جو عراق، افغانستان، ایران اور ترکی کے معاہدے کی تجویز ہو رہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترکوں نے توران پرستی کو بحیثیت ایک پالیسی کے ترک کر دیا ہے۔ حالات اس قسم کے ہیں کہ ترک اسلام کو چھوڑ کر کبھی من حیث القوم سرسبز نہیں ہو سکتے۔ باقی یہ صحیح ہے کہ ان میں افرنگ زدہ لوگ بکثرت ہیں لیکن کیا عجب ہے کہ آئندہ دس سال میں افرنگ زدگی کے سرچشمے ہی کا خاتمہ ہو جائے۔[۲۰]

علامہ اقبال کو ترکوں کی خلافت کے زوال کا افسوس ضرور ہے اور وہ ترکوں کے زوال پر افسردہ ہیں۔ پیام مشرق میں اپنی اضطرابی کیفیت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

آل عثمان در شکنج روزگار
مشرق و مغرب زخونش لالہ زار[۲۱]

علامہ اقبال ترک خلافت کے زوال کی داستان بیان کرنے کے ساتھ ساتھ ان اسباب کا بھی تذکرہ کرتے ہیں جن کی وجہ سے یہ اندوہناک واقعہ وقوع پذیر ہوا۔ اقبال ترکوں کے اس زوال کو مغربی سازش کا نتیجہ قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

سرگزشت آل عثمان را نگر
از فریب غربیاں خونیں جگر[۲۲]

علامہ محمد اقبال ترکوں کے زوال اور اس زوال کے اسباب کو بیان کرنے کے بعد بھی پر امید ہیں کہ وہ وقت دور نہیں جب عثمانی ملت کا پرچم ایک بار پھر سے دوبارہ بلند ہوگا اور ترک اپنی اسی شان و شوکت کے دوبارہ حقدار ہو جائیں گے جو کہ مغرب کی ریشہ دوانیوں کے باعث سے ان سے کھو گئی ہے۔ اس بات کو علامہ اقبال کے اس شعر سے سمجھا جا سکتا ہے:

درفش ملت عثمانیاں دوبارہ بلند
چہ گویمت کہ بہ تیموریاں چہ افتاد است[۲۳]

ارمغان حجاز میں اقبال نے ایک پوری نظم عثمانی ترکوں کے نام معنون کی ہے۔اقبال اس نظم میں ان کی پامردی کی تعریف کرتے ہیں اور مغرب کی عیاری کو سمجھنے پر انہیں خراج عقیدت بھی پیش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں یہ شعر ملاحظہ ہو:

خنک مردان کہ سحر او شکستند
بہ پیمان فرنگی دل نبستند[۲۴]

اسی سلسلے میں پیام مشرق کے ایک شعر میں یوں اظہار کرتے ہیں:

از ما بگو سلامے آں ترک تند خو را
کآتش زد از نگاہے یک شہر آرزو را[۲۵]

علامہ محمد اقبال کی شاعری اس بات کی غماز ہے کہ انہوں نے ترکوں کی صرف تعریف ہی نہیں کی بلکہ جہاں جہاں ترکوں کی کوتاہی ان کے زوال کا سبب بنی، وہاں آپ نے واضح الفاظ میں ان کو مخاطب کیا اور اُن کی غلطیوں کی نشاندہی کی۔ جاوید نامہ میں ان کے زوال کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ترکوں نے اپنی روایات کو بھلا کر مغرب کی تقلید کی ہے جس کی وجہ سے آج انہیں یہ دن دیکھنے پڑے ہیں:

ترک از خود رفتہ و مست فرنگ
زہر نوشیں خوردہ از دست فرنگ[۲۶]

اقبال عظیم ترک راہنما سعید حلیم پاشا کے بہت بڑے مداح تھے اور ان کو اپنے وقت کا پیشوا مانتے تھے۔سعید حلیم پاشا ''Religious Reform Party'' کے بانی و سربراہ تھے۔علامہ اقبال اپنی کتاب *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam* میں جب اجتہاد پر اپنا نقطہ نظر پیش کرتے ہیں تو وہاں ترکی کا ذکر بھی کرتے ہیں۔ترکی میں اس وقت دو مشہور فکری تحریکیں موجود تھیں:

۱-قومی پارٹی (Nationalist Party)

۲-مذہبی اصلاحی پارٹی (Party of Religious Refom)

اقبال چونکہ اسلامی فکر کی تشکیل جدید کے حامی تھے، لہٰذا وہ ان دونوں نظریات کو بیان کرنے کے بعد سعید حلیم پاشا کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:

> Such are the views of the Grand Vizier of Turkey. You will see that following a line of thought more in tune with the spirit of Islam, he reaches practically the same conclusion as the Nationalist Party, that is to say, the freedom of *Ijtihad* in a light of modern thought and experience.[27]

سعید حلیم پاشا کو ہی خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

ترک سالار آں حلیم درد مند
فکر او مثل مقام بلند
با چنین مرداں دو رکعت طاعت است
ورنہ آں کارے کہ مزدش جنت است[۲۸]

خلافت عثمانیہ کا زوال ایسے دور میں وقوع پذیر ہوا تھا جب دوسرے مسلم ممالک کی حالت بھی غیر ہو چکی تھی۔ اقبال کے خیال میں اکیلے ترک ہی اس انحطاط میں مبتلا نہیں ہوئے تھے بلکہ ایران و عرب پر بھی اس انحطاط کے اثرات نمایاں تھے۔ یہ دور مسلمانوں کے زوال کا عہد تھا۔ ہر طرف مسلمان مظلوم و مغلوب تھے۔ اقبال اس کا نقشہ اس طرح کھینچتے ہیں:

ترک و ایران و عرب مست فرنگ
ہر کسے را در گلوشست فرنگ[۲۹]

اقبال ترکوں کے رویے پر سخت مضطرب ہیں، جس کا اظہار ان کے مجموعہ ہائے کلام کے بہت سے اشعار سے نمایاں ہے۔ پیام مشرق میں یہ بے کلی ان الفاظ سے ظاہر ہوتی ہے:

نہال ترک ز برق فرنگ بار آورد
ظہور مصطفوی را بہانہ بو لہبی است[۳۰]

ارمغان حجاز میں اس اضطراب کا اظہار یوں کرتے ہیں:

چہ خوش زد ترک ملاحے و سرودے
رخ او احمرے ، چشمش کبودے
بدریا گر گرہ افتد بہ کارم
بجز طوفان نمی خواہم کشودے[۳۱]

علامہ محمد اقبال کی ترکوں کے ساتھ محبت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ وہ ان کو بار بار یہ باور کرواتے ہیں کہ اگر چہ ان پر کڑا وقت آن پڑا ہے مگر وہ اپنا کھویا ہوا مقام دوبارہ حاصل کر سکتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے وہ ترکوں کو ان کی عظمت رفتہ یاد کراتے ہوئے فرماتے ہیں:

بہ ترکاں بستہ در ہا را کشادند
بنائے مصریاں محکم نہادند
تو ہم دستے بدامانِ خودی زن
کہ بے او ملک و دیں کس را ندادند[۳۲]

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال عثمانی خلافت کی تباہی پر مرثیہ خواں بھی ہیں، سعید حلیم پاشا کی عظمت کے معترف بھی ہیں تو خلافت عثمانیہ کے تحفظ کے لیے بپا ہونے والی تحریک خلافت میں اقبال کا کیا کردار ہے۔ اگر تحریک خلافت کی تاریخ پر نظر ڈالیں تو اقبال کی سرگرمیاں اس میں نظر نہیں آتیں۔ اس کی چند ایک وجوہات ہیں:

۱۔ اقبال عالمی اسلامی خلافت کے لازمی وجوب کی بجائے خلافت کے نظریۂ ضرورت کے قائل ہیں اور اس سلسلے میں وہ سعید حلیم پاشا کے خیالات کی حمایت کرتے ہیں۔[۳۳]

۲۔ اقبال ابتداء میں تحریک خلافت سے وابستہ ہوئے لیکن پھر اس سے کنارہ کش ہو گئے۔ جس کی درج ذیل وجوہ تھیں:

(الف) اقبال کی نظر میں تحریکِ خلافت کا قیام ہی مشکوک تھا۔[۳۴]

(ب) تحریکِ خلافت میں مسلم تشخص کے تحفظ کے بجائے گاندھی کی شخصیت نمائی نمایاں حیثیت اختیار کر گئی تھی۔[۳۵]

(ج) اقبال کی نظر میں جس طرح تحریک خلافت چلائی جا رہی تھی یہ مسلم مفاد کی بجائے مسلم دشمنی کی طرف بڑھ رہی تھی اور بالآخر یہ مسلم مفادات کو سبوتاژ کرنے پر منتج ہو گئی۔[۳۶]

یہی وہ اسباب ہیں جن کی بنا پر اقبال اس تحریک میں زیادہ متحرک نظر نہیں آتے۔

ترک خلافت کے خاتمے کے بعد مصطفیٰ کمال پاشا ترکی کے پہلے صدر نامزد ہوئے۔ مصطفیٰ کمال پاشا نے زمامِ اقتدار سنبھالتے ہی بہت ساری اصلاحات کیں۔ ان میں سے کثیر اصطلاحات ایسی تھیں جن میں مغربی رنگ و فکر کی آمیزش تھی۔ نتیجتاً ترکی اپنے قدیم تہذیبی ورثے سے محروم ہوتا گیا۔ اقبال جن کے دل میں ترکوں کی محبت کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی، وہ اس پر بھلا کیسے خاموش رہ سکتے تھے۔ چنانچہ مصطفیٰ کمال پاشا اور اس کے ساتھیوں کی کج فہمی پر افسوس کا اظہار کرتے ہوئے اور باقی مسلم امہ کو عبرت دلاتے ہوئے کہتے ہیں:

خرد را با دل خود ہمسفر کن
یکے بر ملت ترکاں نظر کن
بہ تقلید فرنگ از خود رمیدند
میان ملک و دیں ربطے ندیدند[۳۷]

پہلی جنگ عظیم میں ترکوں کو عربوں کی غداری کی بدولت شکست فاش ہوئی۔ چنانچہ ۳ نومبر ۱۹۱۸ء کو انہوں نے غیر مشروط طور پر ہتھیار ڈال دیے اور انگریز کی دلی تمنا پوری ہو گئی۔ انگلستان کے وزیر اعظم نے جب جنرل ایلنبی فاتح فلسطین کے سینہ پر تمغہ سجایا تو اس کی فتح کو ہلال پر صلیب کی فتح قرار دیا اور کہا کہ سلطان

صلاح الدین کے ہاتھوں جو شکست ہمیں ہوئی تھی، اس کا انتقام اب ہم نے لیا ہے۔

انگریزوں نے ہندوستانی مسلمان کے ساتھ جو جھوٹے وعدے کیے تھے ان میں ایک یہ بھی تھا کہ خواہ کچھ بھی ہو، ترکی کی سالمیت برقرار رکھی جائے گی یعنی اس کے حصے بخرے نہیں کیے جائیں گے۔ لیکن جب دشمنانِ اسلام کو اپنے مقاصد میں کامیابی حاصل ہوگئی تو انہوں نے شرافت اور انسانیت ہر چیز کو بالائے طاق رکھ کر ترکی کے خاتمہ کا فیصلہ کرلیا اور ۱۹۱۹ء سے اس پر عمل درآمد بھی شروع ہوگیا۔ جب ہندی مسلمانوں نے دیکھا کہ سلطنت ترکی صفحۂ ہستی سے نابود ہونے والی ہے تو پشاور سے لے کر مدراس تک اور کراچی سے لے کر ڈھاکہ تک سارے ہندوستان میں صف ماتم بچھ گئی تھی۔

مسلمانوں نے سارے ملک میں جلسے منعقد کر کے اپنی ناراضی کا اظہار کیا اور اُن میں انگریزوں کو ترکوں کی سابقہ ''حماقتوں'' کا واسطہ دیا مثلاً

۱۔　۱۷۹۹ء میں سلطنت ترکی نے سلطان ٹیپو کی امداد کرنے کے بجائے سلطنت برطانیہ کی امداد کی تھی اور سلطان شہید کو بھی غلامی قبول کر لینے کا مشورہ دیا تھا۔[۳۸]

۲۔　۱۸۵۵ء میں کریمیا (روس) کی جنگ میں ترک اور انگریز دونوں دوش بدوش لڑے تھے۔[۳۹]

۳۔　۱۸۵۷ء میں ترکوں نے انگریزوں کو اجازت دی تھی کہ وہ ہندوستانی مسلمانوں کا بسرعت تمام قلع قمع کرنے کے لئے اپنی فوجیں مصر کے راستے سے ہندوستان پہنچا سکتے ہیں۔[۴۰]

دسمبر ۱۹۱۹ء میں امرتسر میں خلافت کانفرنس کا اجلاس منعقد ہوا اور اس میں یہ طے پایا کہ جنوری ۱۹۲۰ء میں انگلستان کو ایک وفد روانہ کیا جائے جو حکومت برطانیہ سے درخواست کرے کہ خلافت کا خاتمہ نہ کیا جائے۔ چنانچہ یہ وفد آٹھ مہینے انگلستان رہا لیکن کسی حکومتی رکن نے اس سے ملاقات نہ کی۔ یہ وفد ۶۵ ہزار روپیہ ضائع کرنے کے بعد ناکام و نامراد واپس آیا تھا۔ اقبال نے اس کاوش کو خلافت کی بھیک قرار دیا اور اپنے اضطراب کا اظہار نظم ''دریوزہ خلافت'' کی صورت میں کیا۔ علامہ اقبال نے پہلے ہی محسوس کرلیا تھا کہ حکومتِ برطانیہ زوالِ خلافت کی سب سے زیادہ آرزومند ہے اور اس تمام فتنہ کے پیچھے اس کا ہاتھ ہے، وہ بھلا کب ارکان وفد کی باتوں پر غور کرے گی، اس لیے انہوں نے یہ بلیغ نظم سپردِ قلم کی۔ اس نظم میں اقبال مسلمانوں کے خلافت کے بچاؤ کی بھیک مانگنے پر سخت برہم ہیں اور بار بار اس بات کو دہراتے ہیں کہ حکومت یا سلطنت مانگنے سے نہیں ملتی۔ پھر یہ کہ ایک مسلمان یہ کس طرح گوارا کر سکتا ہے کہ وہ اس طرز کی بھیک میں ملی ہوئی سلطنت کو قبول کرے۔ یہ حکومت جو کہ ظاہراً تو آزاد نظر آتی ہے اصل میں غلامی کی دلفریب شکل ہے۔ اقبال کے اس اضطراب کی انتہائی کیفیت نظم کے اس آخری شعر سے ہویدا ہے:

مرا از شکستن چُنیں عار ناید
کہ از دیگراں خواستن مومیائی[۴۱]

اقبال اس وفد کے انگلستان جانے کے حق میں نہیں تھے۔[۴۲] اس وفد کے ساتھ انگریزوں کے سلوک سے محسوس ہوتا ہے انگریز واضح کرنا چاہتے تھے کہ

(الف) دنیا اب ان کی مرضی کے تابع ہے

(ب) مسلمانوں کا احتجاج ان کے سامنے بے معنی ہے

(ج) مفلوک الحال مسلمانوں کی عزتِ نفس مزید مجروح کرنا۔ کیونکہ اقوام جب احساس کمتری کا شکار ہو جائیں تو وہ جہد و عمل کی صلاحیتیں کھو بیٹھتی ہیں۔

(د) مسلمانانِ برصغیر پر واضح کرنا کہ وہ ان کی نظر میں ایک رعایا سے بڑھ کر کچھ نہیں ہیں اور وہ ان سے جیسا چاہیں سلوک کر سکتے ہیں۔

کلام اقبال سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ اقبال ترکوں کی تاریخ اور ان کے سیاسی نشیب و فراز پر گہری نظر رکھتے تھے۔ وہ ترکوں کی اچھی باتوں اور روایات کے قدر دان اور غلط پالیسیوں کے نقاد تھے۔ اقبالؒ اہم معاصر ترک راہنماؤں سے واقف اور ان کی فکر سے آگاہ ہیں۔ اقبال کی شاعری میں جہاں ترکوں کی زوال کا ماتم ہے، وہیں ان کی عظمتِ رفتہ کا اظہار اور روشن مستقبل کی امید بھی ہے۔ اقبال ترکوں کا ذکر باقی امت کے لیے عبرت و نصیحت کے طور پر بھی کرتے ہیں اور ملتِ بیضا کو مغربی سازشوں سے خبردار کرتے ہیں۔ اقبال کا تحریک خلافت کا حصہ نہ بننے کا سبب خلافت کمیٹی کے اپنے اندرونی معاملات تھے۔ ایسا نہیں تھا کہ اقبال کو خلافت ِعثمانیہ سے کوئی لگاؤ نہیں تھا۔ گویا کلام اقبال اس زوال پذیر قوم کے حالات کا بہترین عکاس ہے اور اقبال کی دلی کیفیات کا اس میں اظہار بھی ہے۔

❁…❁…❁

حوالہ جات وحواشی

۱- ابن خلدون، عبدالرحمٰن، علامہ، مترجم: مولانا راغب رحمانی، مقدمہ ابن خلدون، نفیس اکیڈمی، اردو بازار، کراچی، ۲۰۰۱ء، ص ۲۹۱۔
۲- علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۳۰۰۔
۳- ایضاً، ص ۵۴۸۔
۴- ایضاً، ص ۲۹۵۔
۵- ایضاً، ص ۲۹۴۔
۶- ایضاً۔
۷- ایضاً۔
۸- ایضاً۔
۹- ایضاً، ص ۲۹۵۔
۱۰- ایضاً۔
11- E. S. Creasy, *History of the Ottoman Turks*, S. M. Mir Publishers, Karachi, 1980, Vol.1, p.35.
12- M. Sukru Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, University Press, 2008, pp. 171-173.
۱۳- علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۲۴۶۔
۱۴- ایضاً، ص ۲۰۹۔
۱۵- ظہور الحسن موسوی، مجموعہ نظم شبلی اردو مع سوانح عمری، مہتاب پریس، دہلی، ص ۲۷۔
۱۶- علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۲۲۲۔
۱۷- ایضاً، ص ۲۹۸۔
۱۸- ایضاً، ص ۲۹۷۔
۱۹- ایضاً، ص ۲۹۸۔
۲۰- عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۲۴۰۔
۲۱- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، نقوش پریس، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۲۰۰۔
۲۲- ایضاً، ص ۲۴۷۔
۲۳- ایضاً، ص ۷۳۵۔
۲۴- ایضاً، ص ۸۲۸۔
۲۵- ایضاً، ص ۲۹۹۔
۲۶- ایضاً، ص ۶۴۹۔
27- Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, Oxford University Press, 1934, p.67.

۲۸- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)،ص ۵۳۳۔

۲۹- ایضاً،ص ۵۳۴۔

۳۰- ایضاً،ص ۳۰۶۔

۳۱- ایضاً،ص ۸۲۱۔

۳۲- ایضاً،ص ۸۱۳۔

۳۳- لطیف احمد شیروانی، حرف اقبال، المنار اکادمی، لاہور، ۱۹۴۷ء،ص ۱۵۱-۱۵۳۔

۳۴- اقبال نے اپنے اس استعفیٰ کے بارے میں نیاز الدین خان کو لکھا:

''۔۔۔میں نے خلافت کمیٹی سے استعفیٰ کیوں دیا ہے۔ وہ لاہور آئیں تو ان کو حالات سے آگاہ کروں جس طرح یہ کمیٹی قائم کی گئی اور جو کچھ اس کے بعض ممبروں کا مقصد تھا۔ اس کے اعتبار سے تو اس کمیٹی کا وجود میری رائے میں مسلمانوں کے لیے خطرناک تھا۔'' (مکاتیب اقبال بنام محمد نیاز الدین خان،صفحہ ۲۷؛ بحوالہ جاوید اقبال، زندہ رود، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۱،صفحہ ۲۴۹)

۳۵۔ چند ہی دنوں میں مہاتما جی خلافت کے لیڈر اور خلافت کمیٹی کے رہبر بن کے اور مسلمانوں نے مہاتما جی پر وہ اعتبار اور یقین دکھایا کہ دنیا دنگ رہ گئی۔

۳۶۔ تحریک خلافت کے نتیجے میں تحریک عدم تعاون اور تحریک ترک موالات وجود میں آئی جس سے مسلمانان برصغیر مفلوک الحال ہو گئے جبکہ ہندوؤں نے اس میں کسی بھی طرح کے نقصان کی بجائے فوائد ہی سمیٹے۔ گاندھی نے معمولی واقعہ کو بنیاد بنا کر تحریک ختم کرنے کا اعلان کر دیا دوسری طرف خود ترکوں نے خلافت کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔

۳۷۔ ایضاً،ص ۴۳۹۔

38- With this object he sent an embassy, which was instructed, after sounding the views of the sublime porte, to repair to France to secure the co-operation, of that Government. But the reception which his envoys met with at Constantinop[le], where Tipu's name had probably never been heard of, so unfavourable that they returned in rage. (Bowing, Lewin B., *Haider Ali and Tipu Sultan*, New Delhi, S. Chand & Co. 1969, p. 137).

39- The war arose from the conflict of great powers in the Near East and was more direcly caused by Russian demands to exercise protection over the orthodox subjects of the Ottoman sultan and by a dispute between Russia and France over the privileges of Russian Orthodox and Roman Catholic monks in the holy places in Palestine. Supported by Britian, the Turks took a firm stand against the Russians, who occupied the Danubian principalities on the Russo-Turkish border in July 1853... British and French fleets entered the Black Sea on Jan. 3, 1854 to protect Turkish Transports. (The New Encyclopaedia Britanica, Micropaedia, Vol. III, 15th ed. London, Encyclopaedia Britanica Inc., William Benton Publishers, 1943-1973, pp. 242-243)

40- The march across the Suez Desert, from the lake of St. Pilgrims, near Grand Cairo of Suez, was performed in four days with the greatest ease, marching by night and encamping the day. In June the ships proceeded to India...Thay made a very quick passage. (Frederick Engles, "Transport of Troops to India" in the New York Tribune, Friday, August 13, 1858).

۴۱۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)،ص ۲۸۱۔

۴۲۔ ''بات دراصل یہ تھی کہ حکومت برطانیہ اپنی اغراض کے حصول کی خاطر خلافت وفد کو لندن بلوانا چاہتی تھی اور اس مقصد کے لیے آغا خان کو استعمال کر رہی تھی۔'' (جاوید اقبال، زندہ رود، صفحہ ۲۴۶)

اقبال کا تصورِ کائنات

محمد اعجاز الحق اعجاز

اقبال کے تصورِ کائنات کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان کے نزدیک خارجی عالم موجود اور حقیقی ہے البتہ مادہ کوئی مستقل اور قائم بالذات شے نہیں جو مکان میں پڑا ہوا ہو۔ یوں وہ کلاسیکی طبیعیات کے مادی تصور کی نفی کرتے ہیں۔ کائنات کو وہ ایک عضویاتی اور نامیاتی حقیقت سمجھتے ہیں۔ اس لحاظ سے ان کا تصورِ کائنات بعض جرمن تصوریت پسندوں اور جدید ماہرین طبیعیات کے تصورِ کائنات سے کافی مماثلت رکھتا ہے۔ اقبال کائنات کو افلاطون کی طرح کسی عالم امثال کی نقل نہیں سمجھتے۔ افلاطون کا یہ تصور کہ کائنات اور اس کی ہر شے عالم امثال کی ایک نقل ہے اقبال کے نزدیک شدید جبریت کا حامل تصور ہے۔ دراصل وہ کائنات کو آزاد فعلیتوں کا ایک نظام سمجھتے ہیں ان کے مطابق یہ کائنات جو اشیا کا مجموعہ نظر آتی ہے۔ کوئی ٹھوس اور جامد شے نہیں بل کہ ایک فعل اور ایک تخلیقی عمل ہے۔

> The universe which seems to us to be a collection of things is not a solid stuff occupying a void. It is not a thing but an act.[1]

لہٰذا اقبال کے نزدیک ہماری ایغو کی فعلیت اس عالم خارجی کی فعلیت کے مقابل ہے جو مسلسل حالت تغیر و تکوین میں ہے۔ ایغو اور خارجی عالم دونوں ایک دوسرے پر اپنے اثرات مرتب کرتے ہیں۔ کائنات اقبال کے لیے خودیوں کا ایک نظام ہے اور خودی چوں کہ ایک ایسی حقیقت ہے جو مسلسل حالت تغیر میں ہے اس لیے کائنات بھی کوئی ساکن شے نہیں بلکہ ہر دم خلاقانہ سرگرمی کی حامل ہے۔

لہٰذا اقبال اپنے بیشتر دیگر تصورات کی طرح کائنات کی تعبیر بھی خودی ہی سے کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ہمارے موضوع کے مقابلے پر ایک عالم معروض ہے جس کے بغیر موضوع کی فعلیت ممکن نہیں۔ انھوں نے اس تصور کی نفی کی ہے کہ کائنات ایک تکمیل شدہ شے ہے جو کسی مکان میں واقع ہے۔ ان کے نزدیک کائنات ایغوؤں کی ایک کثرت ہے۔ کائنات کا ذرہ ذرہ ایک ایغو ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ حقیقت مطلق ایک انائے کبیر

ہے جس سے صرف اناؤں ہی کا ظہور ہوسکتا ہے۔ کائنات نہ خود خدا ہے نہ ہی یہ خدا کا ایک غیر جواس کے مقابل ایک شریک کے طور پہ موجود ہو۔ لہٰذا اقبال مغربی تصورِ وحدت الوجود کی نفی کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک کائنات اپنی نہاد میں روحانی ہے اور واقعات اور توانائیوں کا ایک مجموعہ ہے اور یہ کہ اس کے بطن میں نئی آرزوؤں کا ایک جہاں پوشیدہ ہے۔ شیلنگ نے کہا تھا کہ فطرت ایک مرئی روح ہے جب کہ روح ایک غیر مرئی فطرت۔ اقبال بھی کائنات کی اصل حقیقت کو مادی نہیں بلکہ روحانی سمجھتے ہیں۔ فختے کے بقول کائنات ایک اخلاقی جولان گاہ ہے۔ اقبال کے نزدیک بھی کائنات خودی کی ایک امتحان گاہ ہے اور خودی کا ایک بڑا وظیفہ کائنات کی تسخیر ہے اور یہ تسخیر ان کے نزدیک یا عشق کے ذریعے ہوسکتی ہے یا سائنسی علم کے ذریعے۔ اسی لیے انھوں نے کائنات کا مشاہدہ کرنے والے سائنس دان کو ایک عبادت میں مصروف صوفی قرار دیا ہے کیوں کہ وہ اپنے علم کی بدولت تسخیر کائنات میں مگن ہے۔ ان کے تصورِ کائنات پر ہیگل کے بھی کسی قدر اثرات پائے جاتے ہیں۔ وہ بھی ہیگل کی طرح کائنات کو ایک نامیاتی کُل تصور کرتے ہیں۔

ہیگل کائنات کی عقلی تعبیر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے نزدیک جو تعقلی (rational) ہے وہ اصلی (actual) ہے اور جو اصلی ہے وہ تعقلی ہے۔ مگر تعقلی ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ یہ جو کچھ موجود ہے اس سے ماورا یا آزاد ہے۔ تعقلی ہونے کا مطلب وجود (existence) سے ماورا نہیں ہونا نہیں بلکہ وجود میں جاری و ساری ہونا ہی ہے۔ تعقلی ہونے سے ہیگل کی مراد یہ ہے کہ کسی موجود شے یا مظہر کا زیادہ سے زیادہ ادراک اور فہم۔ ہیگل کے نزدیک تعقلی تصورات کائنات کے مقرون وجود سے ماورا اور آزاد تصورات ہرگز نہیں۔ ہیگل کا یہ تصور افلاطون کے تصور کے برعکس ہے جس کے نزدیک تعقلی تصورات مقرون کائنات سے الگ، آزاد اور ماورا ہیں۔ حقیقی کے تعقلی ہونے سے یہ مراد بھی ہے کہ جو حقیقی ہے وہ معلوم کیے جانے کے قابل (Knowable) ہے۔ یہ تصور کانٹ کے اس تصور کے برعکس ہے جس کے مطابق حقیقی ناقابل علم ہے۔ ہیگل کے نزدیک 'حقیقی' کی تعقلی تشکیل معلوم کیے جانے کے قابل ہے۔ اس تصور کی رو سے محدود ذہن لامحدود حقیقت کو جان سکتا ہے۔ ہیگل کی تصوریت پسندی میں اصلی (actual) اور حقیقی (real) مختلف مفاہیم کے حامل ہیں۔ ہیگل کے نزدیک کائنات کی اصلیت دراصل خود شناس روحیہ (Self Knowing Spirit) ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ کائنات کے اشیا و مظاہر حقیقی نہیں ہیں۔ ہیگل کے نزدیک یہ حقیقی تو ہیں مگر اصلی (actual) نہیں۔ کیوں کہ ہیگل کے نزدیک اصلی کہلانے کا حق دار صرف مثالی (Ideal) ہے۔ اور یہ مثالی حقیقی سے زیادہ حقیقی ہے (Ideal is more really real than real)۔ مثالی دراصل تصور (concept) اور حقیقت یا وجود (reality) کی ترکیب یا وحدت پر مشتمل ہے۔ اسی ترکیب کو ہیگل آئیڈیا (Idea) کا نام بھی دیتا ہے۔ ہیگل کے اس آئیڈیا اور افلاطون کے امثال میں یہ فرق ہے کہ ہیگل کا یہ آئیڈیا فکر

اور وجود کی وحدت کا نام ہے جب کہ افلاطون کے ہاں ایسا نہیں۔

اقبال نے عبدالکریم الجیلی اور ہیگل کے تصورِ حقیقت مطلق کا جائزہ لیتے ہوئے ان کے تصورِ کائنات کا بھی جائزہ پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک الجیلی اور ہیگل دونوں اس بات پہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ مادی دنیا حقیقی وجود کی حامل ہے اور وہ ان کے اس تصور سے اتفاق کرتے ہیں۔ یہ بلا شبہ حقیقی ہستی کی ایک بیرونی پرت ہے لیکن یہ بیرونی پرت بھی بہر حال حقیقی ہے۔ ان کے نزدیک ایک غیر معمولی دنیا کا سبب یہ نہیں ہے کہ وجود حقیقی صفات کے مجموعے میں مستور ہے لیکن یہ ایک تصور ہے جو ذہن نے فراہم کیا ہے تاکہ اس مادی دنیا کو سمجھنے میں کوئی مشکل نہ ہو۔ ان کے مطابق برکلے اور فختے یہاں تک الجیلی سے اتفاق کرتے ہیں لیکن انھیں یہ تصور ہیگل کے بہت ممتاز نظریے فکر اور ہستی کی عینیت کی طرف لے جاتا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

> The cause of the phenomenal world, according to him, is not a real entity hidden behind the sum of attributes, but it is a conception furnished by the mind so that there may be no difficulty in understanding the material world. Berkeley and Fichte will so far agree with our author, but his view leads him to the most charateristically Hegelian doctrine-identity of Thought and Being.[2]

جب بھی کائنات کی تشریح علت و معلول کے اصولوں کے تحت کی گئی تو اس سے میکانکی جبریت لازم آئی۔ ڈیکارٹ اور سپائی نوزا کا فلسفہ بھی میکانکی جبریت کا حامل ہے۔ اسپنوزا (Spinoza) نے تو یہ جسارت بھی کر ڈالی کہ خدائی نظام بھی قوانینِ فطرت ہی کی پابندی کرتا ہے۔ یہ سوچ میکانکی جبریت (Mechanistic Determinism) کی عکاسی کرتی ہے۔ ول ڈیوراں کے بہ قول:

> The mechanism which Descartes saw in matter and body alone, Spinoza sees in God and mind as well. It is a world of determinism, not of design.[3]

اسی طرح نیوٹن، ہابز، کانٹ اور دیگر بہت سے فلاسفہ اور سائنس دانوں کا تصور فطرت کی لزومیت و جبریت پہ منتج ہوتا ہے۔ اقبال ان سب میکانکی جبریت پہ مبنی تصورات کی نفی کرتے ہیں اسی لیے انھوں نے ہائزن برگ کے تصورِ لاتعیّن کو سراہا ہے۔ ان کے مطابق سائنس کی نشو و نما نے جو انقلابی تصورات متعارف کرائے ہیں مثلاً یہ کہ مادے کی فطرت روشنی کی لہروں کی ایک صورت ہے، مکان اور زمان متناہی ہیں، ہائزن برگ کا یہ اصول کہ قدرت میں عدم تعین موجود ہے ان کی موجودگی میں عقلی نظام الٰہیات کے لیے حالات ایسے بُرے نہیں ہیں جیسا کہ کانٹ کو خدشہ تھا:

> It may fairly be argued that in view of the more recent developments

of science, such as the nature of matter as 'bottled-up light waves', the idea of the universe as an act of thought, finitness of space and time and Heisenberg's principle of indeterminancy in Nature, the case for a system of rational theology is not so bad as Kant was led to think.[4]

ہائزن برگ کی طرح اقبال بھی قوانین فطرت میں جبریت (Determinism) کو کارفرما نہیں پاتے۔ وہ آزاد ارادے (Free will) کے قائل ہیں۔ان کے خیال میں کائنات ایک ایسی مشین نہیں جس کے تمام کل پرزے خاص ریاضیاتی قوانین کے مطابق چل رہے ہوں۔ وہ ہائزن برگ کے اس اصول سے اتفاق کرتے نظر آتے ہیں کہ کائناتی نظام میں ہمیشہ یکسانیت نہیں پائی جاتی بل کہ بعض اوقات خود رویت (spontaneity) بھی وقوع پذیر ہوتی رہتی ہے جس کا قبل از وقت اندازہ کرنا مشکل ہے۔اقبال کے خیال میں کائناتی امکانات لامحدود ہیں اور کائنات جامد یا بند (Block) نہیں بل کہ مسلسل تخلیقی مراحل سے گزر رہی ہے۔ان کے مطابق:

It is not a block universe, a finished product, immobile and incapable of change. Deep in its inner being lies, perhaps, the dream of a new birth.[5]

اقبال کی رائے میں مادے کے حوالے سے نیوٹن اور جانداروں کے ارتقا کے حوالے سے نیوٹن اور ڈارون کے انکشافات میکانیت کو فروغ دیتے ہیں خصوصاً جب یہ سمجھا جائے کہ مادے اور توانائی کی خصوصیات کی مدد سے ہم تمام شعبہ ہائے زندگی کی تفہیم کر سکتے ہیں:

The discoveries of Newton in the sphere of matter and those of Darwin in the sphere of Natural History reveal a mechanism. All problems, it was believed, were really the problems of Physics. Energy and atoms, with the properties self existing in them, could explain everything including life, thought, will and feeling.[6]

اقبال نظام کائنات میں علّت و معلول (Cause and Effect) کی کارفرمائی سے تو انکار نہیں کرتے مگر ان کے مطابق علّت و معلول کے ان سلسلوں میں تعطل اور تبدیلی بھی واقع ہو سکتی ہے جس سے مستقبل کا واضح اندازہ کرنا ممکن نہیں رہتا۔ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

اقبال تخلیق کے سلسلے میں جست یا زقند یعنی بعض صورتوں میں علت و معلول کی تعطیل یا تعطل کو بھی مانتے ہیں۔ یہ دراصل اس کڑی میکانکی فطرت کے خلاف ایک ردِعمل ہے جس میں دنیا ایک نقشے کے مطابق ہے اور اگر کوئی چاہے تو آئندہ کا بھی ایک نقشہ تیار ہو سکتا ہے۔[7]

اقبال کی رائے میں اگر کائنات کو پہلے سے متعین کردہ منزل کی طرف پیش قدمی کرتا ہوا مان لیا جائے تو

اسے آزاد تسلیم کرنا ممکن نہیں رہے گا بل کہ یہ ایک پتلی تماشا ہی ہوگا:

The world regarded as a process realizing a preordained goal is not a world of free, responsible moral agents; it is only a stage on which puppets are made to move by a kind of pull from behind. [8]

اقبال کے مطابق برگساں حقیقت کے غایتی ہونے سے اس لیے انکار کرتا ہے کیوں کہ غایت (Teleology) زمان کو غیر حقیقی بنا دیتی ہے۔ وہ برگساں کے تصورِ زماں کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں:

Bergson, however, denies the teleological character of Reality on the ground that teleology makes time unreal. According to him 'the portals of the future must remain wide open to Reality' Otherwise, it will not be free and creative. [9]

اقبال کے نزدیک اگر غایت کا مقصد پیش متعینہ مقصد کی تکمیل ہے تو زمان واقعی غیر حقیقی ہو جائے گا کیوں کہ وہ کائنات کو پہلے سے موجود منصوبے یا پروگرام کی زمانی نقل بنا دیتا ہے جس میں پیش آمدہ واقعات کے لیے پہلے سے بنی بنائی جگہ موجود ہے اور وہ اپنی باری کے انتظار میں ہے کہ کب وہ اس جگہ کو پُر کریں اس لحاظ سے واقعات کی زمانی ترتیب ہمیشگی کے سانچے میں پہلے ہی سے ڈھل چکی ہے مگر یہ درست نہیں۔ ان کی رائے میں:

No doubt, if teleology means the working out of plan in view of a predetermined end or goal, it does make time unreal. It reduces the universe to a mere temporal reporduction of a pre-existing eternal scheme or structure in which individual events have already found their proper places, waiting, as it were, for their respective turns to enter into the temporal sweep of history. [10]

نطشے بھی تکرار ابدی (Eternal recurrence) کا قائل ہے۔ وہ بقائے دوام کے متعلق اپنے نظریے کی بنیاد اصول بقائے توانائی (Conservation of energy) پر رکھتا ہے۔ وہ وقت کو ایسی شے تصور کرتا ہے جو بار بار لوٹ کر آتا ہے۔ یہ تصور میکانکی جبریت (Mechanistic Determinism) کی تائید کرتا ہے۔ اقبال اس تصور کے سخت مخالف ہیں۔ وہ ہر لحظہ نئے جہاں کی جستجو کرتے ہیں۔ اقبال نطشے کے تصورِ تکرارِ ابدی کو ناقص خیال کرتے ہیں کیوں کہ نطشے کے خیال میں کوئی مظہر یا واقعہ نیا نہیں بلکہ پہلے سے موجود مظاہر یا واقعات کی تکرارِ مسلسل ہے۔ ان کے نزدیک یہ ایک کڑی میانکیت ہے جو اس دور کے سائنسی تصورات کا حاصل ہے:

Such is Nietzsche's Eternal Recurrence. It is only a more rigid kind of

mechanism, based not on an ascertained fact but only on a working hypothesis of science.[11]

اقبال یونانیوں اور دیگر فلاسفہ کے بند کائنات کی نفی کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک کائنات متعین شدہ اور بند (Block) نہیں کہ جس میں اضافہ ممکن نہ ہو بل کہ اس کے بطن میں ایک نئی تخلیق کا امکان ہر وقت موجود رہتا ہے۔

It is not a block universe, a finished product, immobile and incapable of change. Deep in its inner being lies, perhaps, the dream of a new birth.[12]

اقبال کا یہ تصور کائنات بے حد تخلیقی ہے جس کی تائید جدید طبیعیاتی تصورات بھی کرتے ہیں خاص طور پہ بگ بینگ کا تصور۔ ڈاکٹر وزیر اقبال کے اس تصور کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

اقبال نے اشاعرہ کے حوالے سے نہ صرف جواہر کے وجود کو تسلیم کیا بل کہ یونانیوں کی ''بند کائنات'' کے مقابلے میں ہر دم خلق ہوتی ہوئی کائنات کے تصور کو سراہا۔۔۔ آج جدید طبیعیات بھی اس تصور ہی کی توثیق کر رہی ہے۔[۱۳]

اقبال کسی ایک نہیں بلکہ بہت سی کائناتوں (Multiverses) کے تصور پہ یقین رکھتے ہیں۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں[۱۴]

برگساں کی طرح اقبال بھی دورانِ خالص پر یقین رکھتے ہیں جسے انہوں نے زمانے کی رو کہا ہے۔ دوران خالص کا یہ تجربہ عمیق روحانی، وجدانی اور نفسیاتی تجربہ ہے۔

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات[۱۵]

اقبال کے نزدیک حقیقی وقت (Real time) یا دورانِ خالص میں زندہ رہنا ہی اصل زندگی ہے۔ ان کے الفاظ میں:

To exist in real time is not to be bound by the fetters of serial time but to create it from moment to moment and to be absolutely free and original in creation. In fact, all creative activity is free activity.[16]

اقبال کے خیال میں جدید و قدیم کا امتیاز دراصل کم نظری کی دلیل ہے:

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری قصۂ جدید و قدیم[۱۷]

اقبال اور برگساں کے تصورات وقت میں یہ فرق ہے کہ برگساں دورانِ خالص کو انسانی ذات

(Self) پر فوقیت دیتے ہیں جبکہ اقبال ذات (Self) اور خودی (Ego) کو زمان و مکاں سے برتر جانتے ہیں۔ برگساں کے تصورِ وقت کے حوالے سے اقبال لکھتے ہیں:

> I venture to think that the error of Bergson consists in regarding pure time as prior to self, to which alone pure duration is predicable.[18]

یونانی فلسفی مثلاً زینو اور افلاطون وقت کو سراب سمجھتے تھے جبکہ اقبال کے خیال میں وقت ایک پرچھائیں نہیں بلکہ یہ حقیقی ہے۔ افلاطون نے اپنے مکالمے Timaeus میں یونانیوں کے عمومی سکونی نقطہ نظر میں تھوڑی سی تبدیلی پیدا کرتے ہوئے وقت کو ابدیت کی ایک متحرک پرچھائیں (Moving Image of Eternity) قرار دیا تھا اور ارسطو کا خیال تھا کہ وقت دراصل پیمائش رفتار (Numbering of Motion) ہے۔ جبکہ اقبال وقت کا ایک وسیع وجدانی تصور رکھتے ہیں۔ وہ وقت کے معروضی تصور کی بجائے موضوعی تصور کے قائل ہیں۔ ان کے خیال میں معروضی تصور وقت کے درست اور مکمل ادراک میں ناکافی حد تک مددگار ہے۔ اس حوالے سے وہ لکھتے ہیں:

> A purely objective point of view is only partially helpful in our understanding of the natue of time. The right course is a careful psychological analysis of our conscious expeirnece which alone reveals the natrue of time.[19]

اقبال آئن سٹائن کے کافی حد تک مداح تھے۔ کیونکہ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت (Theory of Relativity) نے انیسویں صدی کے میکانکی جبریت (Mechanistic Determinism) پر مبنی تصورات پر کاری ضرب لگائی تھی۔ آئن سٹائن نے جو تصور پیش کیا اس کے مطابق نہ زماں مطلق (Absolute) ہے اور نہ ہی مکاں، بلکہ زمان و مکان اضافی (Relative) ہیں۔ اقبال نے آئن سٹائن کے افکار و نظریات سے کافی حد تک اتفاق کیا ہے۔ البتہ اقبال کو آئن سٹائن کے نظریہ سے یہ اختلاف ہے کہ اس نے چہار ابعادی (Four dimensional) نظام میں وقت کو چوتھا بعد قرار دیا ہے جبکہ پہلے تین ابعاد مکان (Space) سے متعلق ہیں۔ اقبال کے خیال میں آئن سٹائن نے وقت کی آزادانہ اور تخلیقی جہت کو کسی قدر کم کر دیا ہے۔ یہ اعتراض سائنسی سے زیادہ فلسفیانہ اور شاعرانہ نوعیت کا حامل ہے۔ اقبال خطبات میں اس حوالے سے لکھتے ہیں:

> Looking, however, at the theory from the standpoint that I have taken in these lectures, Einstein's Relativity presents one great difficulty, i.e. the unreality of time. A theory which takes time to be a kind of fourth dimension of space must, it seems, regard the future as something

already given, as indubitably fixed as the past. Time as a free creative movement has no meaning for the theory.[20]

زمان و مکاں کی اضافی خاصیت کو اقبال نے جاوید نامہ میں بڑی خوبی سے بیان کیا ہے:

از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور
چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق
وا رہاند جذب و شوق از تحت و فوق
ایں بدن با جانِ ما انباز نیست
مشتِ خاکے مانعِ پرواز نیست[۲۱]

اقبال کے خیال میں وقت کا احساس انسان کی نفسیاتی زندگی سے وابستہ ہے۔ یہ بھی وقت کا موضوعی (Subjective) تصور ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں وقت کا یہی تصور ابھر سامنے آتا ہے:

چشم بکشا بر زماں و بر مکاں
ایں دو احوال است از احوال جاں[۲۲]

لہٰذا اقبال کائنات اور زمان و مکاں کا مقداری کے بجائے معیاری، کیفی اور وجدانی تصور پیش کرتے ہیں۔ کائنات کی ماہیت کو وہ خودی کی ماہیت سے ہم آہنگ کرتے ہیں۔ کائنات ان کے نزدیک ایک سلسلہ احوال کے سوا کچھ نہیں۔ یہ ایک ارادہ، ایک روح، ایک خودی اور ایک فعلیت ہے۔ یہ ایک تخلیق شدہ واقعہ نہیں بلکہ ایک تخلیق پذیر عمل ہے اور اس تخلیقی عمل میں خدا کے ساتھ ساتھ انسان بھی اپنے خدا کی بخشی ہوئی صلاحیتوں کی وجہ سے شامل ہے۔

اقبال کے تصورِ کائنات پر جدید سائنسی تصورات کے اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ انھوں نے اپنے عصر کے بہت سے جدید سائنسی تصورات کا مطالعہ کر رکھا تھا اور انیسویں صدی سے بیسویں صدی میں جو سائنسی پیراڈائم شفٹ ہو رہا تھا اس پر ان کی نظر بہت گہری تھی۔

اقبال کا یہ کہنا کہ ہم مادے کی اصل ماہیت کا علم نہیں حاصل کر سکتے جدید سائنسی اکتشافات کی روشنی میں کافی حد تک درست معلوم ہوتا ہے۔ اقبال یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ مادہ اپنی کنہ میں کیا ہے؟ اور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ سائنسی علم کے لیے اس تک رسائی محال ہے۔ ہم مادے کے ظاہر کو تو جان سکتے ہیں مگر عقل یا مشاہدے کے ذریعے اس کی باطنی ماہیت (Intrinsic Nature) کو نہیں جان سکتے۔ مادے کو ہم تقسیم در تقسیم کرتے جائیں تو ایک چھوٹے ذرے الیکٹران تک پہنچ جائیں گے۔ ہم الیکٹران کے متعلق یہ تو جان سکتے

ہیں کہ اس کی خصوصیات اور کسی مخصوص صورتِ حال میں اس کا برتاؤ (Behaviour) کیا ہے مگر وہ اصل میں ہے کیا سائنس یہ جاننے سے قاصر ہے۔ ہم اس کی کمیت، اسراع یا چارج وغیرہ جان سکتے ہیں، ہم ایک وقت میں یا اس کا مومینٹم جان سکتے ہیں یا پوزیشن اور دونوں کو ایک ساتھ بھی نہیں جان سکتے جیسا کہ ہائزن برگ کا اصول لاتیقن ہمیں بتاتا ہے۔ یہ تمام اس کی خصوصیات یا صفات ہیں مگر اس کی باطنی ماہیت کیا ہے اس کا علم ہمیں نہیں۔ اسی طرح ہم کسی مادے ذرے کو زیادہ سے زیادہ اس کے دوسرے ذروں کے ساتھ انسلاکات (Relations) کے ذریعے جانتے ہیں۔ لہٰذا ہم یہ نہیں جان سکتے کہ اس کا وجود کیا ہے۔ علامہ کے نزدیک جسے ہم الیکٹران کہتے ہیں کیا پتہ کہ وہ محض ایک علامت (Symbol) یا پھر محض ایک کنونشن (Convention) ہی ہو۔ علامہ اقبال کے الفاظ یہ ہیں:

> It seems that the method of dealing with Reality by means of concepts is not at all a serious way of dealing with it. Sience does not care whether its electron is a realentity or not. It may be a mere symbol, a mere convention.[23]

❁…❁…❁

حوالہ جات وحواشی

1. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , Institute of Islamic Culture, Lahore, 2012, p.41.
2. Latif Ahmed Sherwani, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal* , Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2015, p.82,83.
3. Will Durant, *The Story of Philosophy*, Services Book Club, Rawalpindi, 1989, p.131.
4. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , p.144.
5. Ibid., p.8.
6. Ibid., p.33.

۷۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، مقاصد اقبال، علمی کتاب خانہ، لاہور، ۱۹۸۱ء، ۲۴۱۔

8. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , p.43.

9. Ibid.
10. Ibid.
11. Ibid., p.92.
12. Ibid., p.8.

۱۳۔ ڈاکٹر وزیر آغا، تصورات عشق و خرد اقبال کی نظر میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۳۸۔
۱۴۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۳۸۹۔
۱۵۔ ایضاً، ص ۴۲۰۔

16. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , p.40.

۱۷۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، اردو، ص ۵۳۸۔

18. Ibid., p.44.
19. Ibid. p.60.
20. Ibid. p.31.

۲۱۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۴۹۸۔
۲۲۔ ایضاً، ص ۴۹۷۔

23. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* , p.145.

❁……❁……❁

اقبالؒ کے نظریۂ تصوف کے درخشاں پہلو

ڈاکٹر سید علی رضا

حکیم الامت ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ بیک وقت ایک عظیم مُفکّر اور مُصلح ہونے کے ساتھ ساتھ ایک بُلند پایہ صوفی بھی تھے۔ بعض ناقدینِ اقبالؒ کا تو یہ خیال ہے کہ اقبالؒ سرے سے صوفی تھے ہی نہیں اور نہایت اصرار سے یہ کہتے ہیں کہ وہ تصوف کے قطعی خلاف تھے اور اس سلسلہ کو بنی نوع انسان کے لیے نہایت مہلک اور مسلمانوں کے زوال کا باعث سمجھتے ہیں۔ ڈاکٹر محمد اقبالؒ کی زندگی کا جائزہ لیا جائے تو ان کے ہاں ہمیں بزرگان دینؒ اور صوفیائے کرامؒ سے بے پناہ عقیدت سے مملو اشعار ملیں گے جیسا کہ اقبالؒ اپنے کلام میں مولانا جلال الدین رُومیؒ کو ''مرشد'' جیسے لقب سے یاد کرتے ہیں:

پیر رومی مرشدِ روشن ضمیر
کاروان عشق و مستی را امیر
منزلش برتر ز ماہ و آفتاب
خیمہ را از کہکشاں سازد طناب
نور قرآں درمیانِ سینہ اش
جامِ جم شرمندہ از آئینہ اش[۱]

مولانا جلال الدین رومیؒ جو تیرہویں صدی عیسوی کی مایہ ناز شخصیت ہیں اور جناب اقبالؒ سے صدیوں قبل اُفقِ تصوف پر اُبھرے۔ مولانا رومیؒ ۶ ربیع الاوّل ۶۰۴ھ کو تولد ہوئے اور ۵ جمادی الثانیہ ۶۷۲ھ کو رحلت فرمائی۔[۲] اقبالؒ نے مولانا جلال الدین رومیؒ کو پیر و مرشد کا درجہ کیوں دیا اور رومیؒ کے ساتھ ذہنی و روحانی رشتہ قائم کرنے میں کون سے عناصر کارفرما ہیں؟ یہ ایسے سوالات ہیں جو ہمیں اقبالؒ کے وجودِ خاکی میں تصوف کی پنپتی ہوئی روحانی کِرنوں کا پتہ دیتے ہیں۔ جو شخص صوفیاء کرامؒ کا ذکر محبت و احترام سے کرتا اور بزرگانِ دینؒ کی درگاہوں پر ذوق و شوق سے حاضر ہوتا ہو وہ تصوف کا مخالف کیسے ہو سکتا ہے۔ جس ہیئت میں تصوف

آج اسلام میں رائج ہے اور جس کا مظاہرہ ومشاہدہ عام طور پر خانقاہوں اور سجادہ نشینوں میں ہوتا ہے وہ حقیقی تصوف نہیں ہے جس کی بنیاد آج سے تقریباً ساڑھے چودہ سو سال قبل عیسوی میں عرب میں پڑی تھی اور صدیوں تک جن کی تلقین وتدریس بزرگانِ دینؒ اور اولیا کرامؒ کرتے رہے۔

اقبالؒ کو تصوف کے بعض پہلوؤں سے ہمیشہ اختلاف رہا جیسا کہ وہ ایک جگہ تحریر کرتے ہیں:

تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے تو کسی مسلمان کو اس امر پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق مُوشگافیاں پیش کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری رُوح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔[۳]

جب اسلام اطراف واکناف میں پھیلنا شروع ہوا تو مختلف مذاہب کے لوگ جوق در جوق مشرف بہ اسلام ہونے لگے مگر وہ اپنی قدیم روایات ونظامِ حیات کے فرسودہ اثرات کو اپنے ذہنوں میں موجود فلسفہ کی صورت میں لائے جس کا فطری ولازمی نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں میں فلسفہ وحکمتِ یونان وایران وہندوستان کے اثرات مرتب ہونا شروع ہوئے۔ چنانچہ رفتہ رفتہ یہ تخیّلات خالص اسلامی تعلیمات میں اس طرح گھل مِل گئے کہ اب ان کا الگ ہونا محال ہوگیا۔

اُس وقت کے ''صوفیائے کرام'' افلاطونیان جدید کی تعلیمات سے بہت متاثر ہوئے اور اپنے ماخذ کی طرح خود بھی ''تصادم وقنوط'' کے قائل ہوگئے اور کسرِ نفسی، ترکِ خودی اور خود شکنی وغیرہ کی تعلیمات پر زور دینے لگے۔ نتیجتاً یہ خیال عوام کے ذہنوں میں سرایت کرنے لگا اور آخر کار وہ قوم جس کی بنیاد احساسِ نفس وخودی اور عمل پر رکھی گئی تھی ان تعلیمات سے اس درجہ متاثر ہوئی کہ انہوں نے اسے اپنا حیات کا لائحہ عمل بنایا اور اسے اپنی نجات کا ذریعہ سمجھ کر اپنے آپ کو بے کس وبے کار اور مجبور ومعذور سمجھنے لگے۔ یہی وہ نظریۂ تصوف ہے جس کے خلاف اقبالؒ جہاد کرتے ہیں۔ وہ اصل میں تصوف سے اختلاف نہیں کرتے بلکہ وہ تصوف کو غیر اسلامی اجزاء سے پاک کر کے اس کو اصلی اور پاک صورت میں پیش کرنا چاہتے ہیں۔

حضرت اقبالؒ نے اسرارِ خودی کے اشعار اور کتاب کے دیباچہ میں تصوف کے بعض غیر اسلامی مسائل پر تنقید کی تھی خاص طور پر نظریہ وحدت الوجود پر۔ آپؒ نے حافظ شیرازی کو بھی ہدفِ تنقید بنایا جس پر بہت بڑا ہنگامہ برپا ہوا جس کے پسِ پردہ خواجہ حسن نظامی کی شخصیت موجود تھی۔ اکبرالہ آبادی نے بھی کسی حد تک مخالفت کی مگر دوستانہ ومخلصانہ انداز کو اپناتے ہوئے اقبالؒ اور خواجہ حسن نظامی سے بذریعہ خط کتابت کی تا کہ یہ بحث وتکرار کا سلسلہ معطل ہو۔ اقبالؒ نے اپنے اوپر اٹھنے والے تمام سوالات کے جواب اپنے مضامین کی صورت میں دیے۔ جس کے متعلق سید عبدالواحد معینی لکھتے ہیں:

اقبالؒ نے پانچ مضامین تحریر کیے جن میں اسرار خودی وتصوف، سرِ اسرارِ خودی، تصوف وجودیہ، علم ظاہر وباطن

اور اسلام اور تصوف شامل ہیں۔ اِس کے علاوہ ڈاکٹر نِکلسن کی فرمائش پر اسرارِ خودی کے بارے میں ایک توضیحی مضمون بھی تحریر کیا اور چند مستشرقین کے اعتراضات کے جواب دینے کے لیے انہیں طویل خط بھی تحریر کیا۔ یہ سب تحریریں اسلامی تصوف اور غیر اسلامی تصوف کے بارے میں اقبالؒ کا نقطۂ نظر واضح کرنے میں مددگار ثابت ہوتی ہیں۔ یہ بات یقینی طور پر کہی جاسکتی ہے کہ اقبالؒ نے جہاں کہیں بھی تصوف کی مخالفت کی ہے ان کی تنقید کا نشانہ وہ غیر اسلامی عناصر تھے جنھوں نے اسلامی تعلیمات کو اس قدر گُنجلک بنادیا ہے کہ عام مسلمان کے لیے اسلامی تصوف اور غیر اسلامی عناصر میں امتیاز کرنا دشوار ہوگیا ہے۔[۴]

ڈاکٹر نکلسن کو اپنے ایک خط کے ذریعے علامہ محمد اقبالؒ نے جو پیغام دیا اس کا لبِ لباب یہ تھا:

> I Claim that the philosophy of the Asrar is a direct development out of the experience and speculation of old Mulslim Sufies and Thinkers.[5]

اقبالؒ نے تصوف کے در پردہ حقائق سے آشنائی کے لیے انسان کو ''خودی'' کی تلقین کی۔ اِس خودی کی اصطلاح وہ ''عرفان نفس'' سے پیش کرتے ہیں جس کے تین پہلو ہوتے ہیں یعنی دنیا شناسی، خدا شناسی اور خود شناسی۔ اقبالؒ نے ان تین پہلوؤں کو اپنی شاعری وفلسفہ میں سمیٹ کر خودی کا ایک خاص معیار وضع کیا ہے۔ جِس طرح ہر انسان میں یہ خودی ہوتی ہے اسی طرح ہر قوم میں بھی یہ پائی جاتی ہے اور اسی کو ''روح قومی'' بھی کہتے ہیں اور قومی خودی کی طرح تمام انسانیت کی بھی ایک خودی ہوتی ہے جِس کا احساس سب سے پہلے آنحضرتؐ نے پیدا کیا۔ پروفیسر حمید احمد خان لکھتے ہیں:

> اقبالؒ کے کلام کی ایک خصوصیت ایسی ہے جو اُسے تمام دُوسرے شعراء سے ممتاز کردیتی ہے۔ بلادِ مشرق میں شاعری کو پیغمبری سے جو روایتی نسبت حاصل رہی ہے اُس کا مظہرِ اتم ہندوستان میں یقیناً علامہ اقبالؒ کی ذات گرامی کی صفات تھی۔ پیغمبر محض شعائرِ اخلاق کا قائم کرنے والا ہی نہیں بلکہ انسان کی تمام حیاتِ عمرانی کا مؤسس ہوتا ہے۔ اگر وہ کِسی جامع شریعت کا حامل ہے تو قوم کی زندگی کے ہر شعبہ کے لیے اُس کے احکام موجود ہونے چاہییں۔ اقبالؒ کی حکمتِ اسلامیہ کا امتیاز یہی ہے کہ وہ تمام قومی ومعاشرتی اداروں کو محیط ہے۔ اقبالؒ کا قول قرآنِ کریم کے قائم کیے ہوئے نظام حیات کی تفسیر اور رسول اللہ محمدؐ کے ارشادات کی والہانہ ترجمانی ہے۔[۶]

انسان کی خودی کی طرح تمام کائناتِ عالم کی بھی ایک خودی ہوتی ہے اور وہی حقیقی کون ومکان ہوتی ہے جِسے دوسرے الفاظ میں خدا کہا جاتا ہے۔ پس ظاہر ہے کہ خودی اور خدا میں کس قدر قریبی تعلق ہے۔ اسی تعلق کی بنا پر تو کہا گیا کہ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه'[۷] یعنی جِس نے خود کو پہچانا اُس نے اپنے ربّ کو پہچانا۔ اور یہی سبق حیاتِ نبیؐ ہمیں دیتی ہے اور یہی مبدأ ومنشائے تصوف ہے اور یہی اقبالؒ کی تعلیم وشاعری کی رُوح ہے۔ عبدالواحد معینی اقبالؒ کی زبانی یوں رقمطراز ہیں:

تصوف کے مقاصد سے مجھے کیوں کر اختلاف ہو سکتا ہے۔ کون مسلمان ہے جو ان لوگوں کو بُرا سمجھے جن کا نصب العین محبت رسولؐ ہے اور جو اس ذریعہ سے ذات باری سے تعلق پیدا کر کے اپنے اور دوسروں کے ایمان کی پختگی کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر میں تمام صوفیاءؒ کا مخالف ہوتا تو مثنوی میں ان کی حکایات و مقولات سے استدلال نہ کرتا۔[8]

اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبالؒ نے غزالیؒ و رومیؒ کا انتہائی گہرا مطالعہ بھی کیا۔ لیکن انہوں نے اصل ماخذ قرآن حکیم کو بنایا۔ قرآن ہدایتِ انسانی کے لیے ربّ ذوالجلال کا آخری کلام ہے اگر انسان چاہتا ہے کہ اُس پر کائنات کے تمام سربستہ راز کھل جائیں تو اُسے چاہیے کہ اقبالؒ کی طرح اس کا مطالعہ کرے اور خشوع و خضوع کیساتھ اس کا باقاعدہ اہتمام کرے اور اگر اس کی عملی تفسیر ملاحظہ کرنا چاہے تو آپؐ کی حیاتِ اقدس اس کی بہترین عکاس ہے۔

انسانی نشوونما کے لیے بنیادی قوانین اور اُصولوں کی ضرورت ہوتی ہے جو قرآن پاک میں جمع کر دیے گئے ہیں جن میں تبدیلی ناممکن ہے۔ اقبالؒ قدماء اکابرین اسلام کے نظریات سے اختلاف نہیں کرتے، بلکہ دورِ حاضر کے مسلمان سے علوم و فنون کی روشنی میں تمام مسلّمات و نظریاتِ اسلام پر دوبارہ غور کرنے کی تلقین کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی نہایت وضاحت سے کہہ دیتے ہیں کہ رشد و ہدایت کا اصل سرچشمہ وجدان و عشق ہے اور نئے علوم و فنون کی مدد سے روحانی حقیقت سمجھانے کی ضرورت صرف ان لوگوں کے لیے ہے جو اصل سرچشمہ سے سیرابی نہیں چاہتے اسی لئے وہ تمام انسانوں کو یکساں نہیں پاتے اور مذہب کی پیروی بغیر دلیل نہیں کرنا چاہتے۔

اقبالؒ کے نظریہ تصوف کے متعلق صوفی غلام مصطفیٰ تبسم لکھتے ہیں:

اقبالؒ کا انداز فکر اس تصوف سے جو صدیوں سے دنیائے اسلام میں رائج رہا ہے بالکل مختلف ہے۔ وہ بدقسمتی سے بڑی حد تک مسلمانوں میں جمود پیدا کرنے کا باعث رہا۔ جن لوگوں نے اس تصوف جمالی کو اپنا مسلک اور دین بنایا ان کے لیے مادی ماحول کے تکلیف دہ عناصر سے مصروف پیکار ہونا ناممکن ہے۔ ان کو اس محویت میں وہ لطف حاصل ہوتا ہے کہ وہ وہیں کے ہو رہتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ کا نظریہ تصوف انہیں جھنجھوڑتا ہے اور خوابِ غفلت سے پیدا کرتا ہے۔[9]

اقبالؒ کائنات کو ایک مادی وجود تصوّر کرتے ہیں جو انسان کے لیے تخلیق شدہ ہے۔ اس کے مادی پہلوؤں میں اخلاقی پہلو بھی سموئے ہوئے ہیں جن کی رُو سے وہ صوفیاء کرامؒ کے ساتھ سفر کرتے بھی دکھائی دیتے ہیں:

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی، ایاغ آفریدم
بیابان و کوہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم[۱۰]

انسان کا اخلاق احساس خودی ہے اور اس کی منزل ومقصود نگہداری واستحکام خودی ہے اور خودی کو مستحکم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے ماحول سے جنگ وجدل رکھے اور اپنے مقاصد حیات کی تکمیل کے لیے رکاوٹوں اور مشکلات کو عبور کرتا چلا جائے۔ اس جدوجہد کے ذریعے سے انسان برابر اپنے مقاصد میں ترقی کرتا چلا جاتا ہے۔ ''سکون خواہ جنت کا ہی کیوں نہ ہو خودی کی موت کا مترادف ہے۔ نفیٔ ذات کا نظریہ یا اپنی ہستی کو بے مقصد سمجھنا دراصل غلام اور پست ہمّت قوموں کا اخلاقی عقیدہ رہا''۔[۱۱] ایسے حالات اور ایسی قومیں جن کی سوچ ان کے پیچھے کارفرما ہوتی ہے، قوموں کو بے عمل اور ناتواں بنا کر دنیا سے کنارہ کرنے اور اپنی ذمہ داری کی عدم ادائیگی جیسے عوامل سے بھرپور تصوف کی تحریک کو پروان چڑھانے میں کارفرما ہوتی ہے۔ اقبالؒ اِس بے عمل اور ناتواں زندگی سے نالاں نظر آتے ہیں اور فرماتے ہیں:

محکوم ہو سالِک تو یہی اس کا 'ہمہ اوست'
خود مردہ، خود مرقد و خود مرگِ مفاجات
ترے دین و ادب سے آ رہی ہے بوئے رہبانی
یہی ہے مرنے والی اُمتوں کا عالم پیری
نِکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسمِ شبیریؑ
کہ فقرِ خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری[۱۲]

اقبالؒ کے نزدیک اخلاقی صفتوں سے مزین ہونا انسانیت کی شان ہے۔ وہ اپنے کلام میں لوگوں کو فقر کو اختیار کرنے کا درس دیتے ہیں کہ تزکیہ نفس کے قفل کی کلید یہی فقر ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

ہمت ہو اگر تو ڈھونڈ وہ فقر
جِس فقر کی اصل ہے حجازی
اس فقر سے آدمی میں ہو پیدا
اللہ کی شانِ بے نیازی[۱۳]

اقبالؒ صاحب فقر کو جہادِ اکبر کا غازی قرار دیتے ہوئے مزید فرماتے ہیں:

یہ فقرِ غیّور جس نے پایا
بے تیغ و سناں ہے مردِ غازی
مومن کی اسی میں ہے امیری
اللہ سے مانگ یہ فقیری[۱۴]

اقبالؒ نے فقر پر زور دیتے ہوئے آپؐ کی حیات طیّبہ کو اپنے لئے مشعلِ راہ بنانے کی تلقین کی۔ وہ آپؐ کی حیات طیّبہ کو اپنانے کا درس دیتے ہوئے بھی ملتے ہیں۔ کیونکہ آپؐ سرکار کی حیات طیّبہ تمام انسانوں کے لیے فقر کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

چیست فقر اے بندگانِ آب و گِل
یک نگاہ راہ بیں، یک زندہ دل
فقر کارِ خویش را سنجیدن است
بر دو حرفِ لآ اِلٰہ پیچیدن است
فقر خیبر گیر بانانِ شعیر
بستۂ فتراکِ او سلطان و میر
فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست
ما امینیم، ایں متاعِ مصطفیٰؐ ست[۱۵]

اقبالؒ کی نظر میں فقر میں کائنات کے سربستہ راز پنہاں ہیں۔ جب کوئی فقر کو اختیار کر لیتا ہے تو وہ دنیاوی دھوکے وفریب سے چمکتی ہوئی رعنائیوں اور بیش بہا قیمتی خزانوں سے بے پرواہ ہوکر خداشناسی کی منزل تک جا پہنچتا ہے۔ وہ اپنے کلام میں فرماتے ہیں:

نگاہ فقر میں شانِ سکندری کیا ہے
خراج کی جو گدا ہو وہ قیصری کیا ہے
خوش آگئی ہے جہاں کو قلندری میری
وگرنہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے[۱۶]

یہی وہ فقر ہے جس کا اقبالؒ درس دیتے ہیں کہ جس نے اسے اختیار کیا وہ جرأت ایمانی سے اس قدر سرشار ہوا کہ پھر کبھی کسی حاکم، ظالم و جابر کے سامنے سرِ تسلیم خم نہ کر سکا۔ یہ حقیقت میں انسان کامل کا طرّہ ہے۔ یہی فقر جب حضرت مجدّد الف ثانیؒ کے وجود خاکی میں اُترا تو وہ بے باکی و جرأت کیساتھ حاکمِ وقت کے سامنے

جانے سے بھی نہیں گھبرائے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں:

گردن نہ جُھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جِس کے نفسِ گرم سے ہے گرمیٔ احرار[۱۷]

یہ بات تو عیاں ہوئی کہ اقبال اسلامی تصوف کے مخالف نہیں بلکہ اس تصوف کے اندر چور رستہ سے آئے اور سمائے ہوئے اُن اجزا سے اختلاف رکھتے ہیں۔ وہ اس تصوف کے قائل ہوں جو انسان کو اپنی ذمہ داریوں کی پہچان کرواتے ہوئے حقیقی معنوں میں خدائے بزرگ و برتر کا نائب بنائے نہ کہ زندگی کی الجھنوں و پریشانیوں سے گھبرا کر تارک الدّنیا ہونے کا درس دے۔

اقبال عملی تصوف کے اس حصّے کے منکر نہیں جس کا تعلق پاکیزگی وطہارت، حلال روزی کمانے اور ریا کاری سے بچنے، کامل راہنما کی اطاعت اور ان عبادات سے ہے، جن کا ثبوت نبی کریمؐ کے عمل اور قرآن سے ملتا ہے۔ اقبال بھی انہیں تزکیہ روحانی کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔[۱۸]

اقبال کا نصب العین فقر کی منزل سے ہمکناری بھی ہے۔ صاحب فقر دوسروں کے ٹکڑوں پر پلنے والے سائل اور گداگر سے بالکل الگ شخصیت کا حامل ہے۔ وہ تو قلب ونظر کی طہارت و پاکیزگی کے ساتھ ساتھ تسخیرِ کائنات کی قوت کا بھی مالک ہے۔ اس بارے میں اقبالؒ فرماتے ہیں:

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری
اک فقر سے کھلتے ہیں اسرار جہانگیری
اک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری
اک فقر سے مٹی میں خاصیتِ اکسیری
اک فقر ہے شبیریؑ اس فقر میں ہے میری
میراثِ سلمانی سرمایۂ شبیریؑ[۱۹]

اقبال انسان کو مادہ پرستی کے زہریلے مادوں کے اثرات سے پاک کرنا چاہتے ہیں اسی لیے وہ تن آسانی، تساہل پسندی اور عیش پرستی جیسے خطرناک عناصر سے انسان کو دوری اختیار کر کے فقر اپنانے کے لیے مزید فرماتے ہیں:

ترے صوفے ہیں افرنگی، ترے قالین ہیں ایرانی
لہو مجھ کو رُلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی
امارت کیا، شکوہ خسروی بھی ہو تو کیا حاصل؟
نہ زور حیدریؑ تجھ میں نہ استغنائے سلمانیؓ

نہ ڈھونڈ اس چیز کو تہذیبِ حاضر کی تجلّی میں
کہ پایا میں نے استغنا میں معراجِ مسلمانی [۲۰]

اقبالؒ کی نظر میں صاحب فقر جب تک جذبہ عشق سے سرشار نہ ہو تب تک انسان اپنی بصیرت وقوت ایمانی سے سے استفادہ نہیں کرسکتا۔ جیسے عقل منطقی استدلال اور ظن وتخمین کی انسان کے لیے وصفِ خاص ہے عشق ایسی قوت ہے جو انسان کو زمانی ومکانی حقیقت سے آشنا کرتی ہے۔ عشق کی قوت طبیعات کے علم سے پیدا نہیں ہوتی بلکہ اس کا ماخذ روح انسانی ہے جس کی باطنی قوتیں لا متناہی ہیں۔ جیسا کہ اقبالؒ اس بات کی صراحت اپنی شاعری میں کرتے ہیں:

عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفیؐ
عشق خدا کا رسولؐ، عشق خدا کا کلام
عشق فقیہہ حرم، عشق امیرِ جنود
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام [۲۱]

اقبالؒ درحقیقت ایک ایسے صوفی تھے جو منفی تصوف کے نہیں بلکہ اثباتی تصوف کے قائل تھے اور یہی اثباتی تصوف اسلامی تصوف ہی ہے جو انسان کا روحانیت سے اس طرح تعلق باقی رکھے کہ وہ اس دنیا میں زیادہ سے زیادہ انفرادی اور اجتماعی فرائض انجام دے۔ اس کی سب سے عمدہ مثال رسول اللہ جناب محمد مصطفیؐ کی حیات طیبّہ میں ملتی ہے۔ علامہ محمد اقبال کو رسول اللہ جناب محمد مصطفیؐ کی ذات سے عشق تھا۔ اقبالؒ نے اپنے کلام میں بھی گوشہ نشینی سے بیزاری ظاہر کی اور اِسے انسان کے لئے زوال وادبار سے کسالت و بے عملی کا سبب قرار دیا۔ فرمایا:

رندوں کو بھی معلوم ہیں صوفی کے کمالات
ہر چند کہ مشہور نہیں ان کے کرامات
خود گیری و خود داری و گلبانگ 'انا الحق'
آزاد ہو سالِک تو یہ ہیں اس کے مقامات
محکوم ہو سالِک تو یہی اس کا 'ہمہ اوست'
خود مردہ و خود مرقد و خود مرگِ مفاجات [۲۲]

اقبالؒ نے انسان کی ہمہ وقت زیست کی ظلمتوں کے مقابل اپنی خداداد صلاحیتوں کی بنا پر اپنے عمل کو انجام دینے کی بات کی۔ اگر اقبالؒ بے عمل اور تارک الدنیا صوفی سے بیزار ہیں تو ظاہر پرست اور شعائر اسلامی سے بیگانہ مُلاّ سے بھی چنداں خوش نہیں۔ اقبالؒ نے ہمیشہ نام نہاد صوفی اور نفس پرست مُلاّ دونوں کی مخالف کی۔

دونوں نے شریعت وطریقت کے باطنی اُصولوں سے ناواقفیت کے علی الرغم دین کی من مانی تاویلات سے بعض فروعی مسائل کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دی۔ خصوصاً مُلا نے اپنی کج فہمی کی بنا پر دین کا حصار تنگ کرنے کی کوشش کی۔ خلقِ خدا میں اخوت اور باہمی محبت کا جذبہ جڑ سے اکھاڑنے کی جسارت کی۔ فرقہ وارانہ مناظرہ بازی مُلّائیت کا اوّلین مقصد ہے۔ اقبال کی نظر میں اسی مُلّائیت کا علمبردار بہشت کے اہل نہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

میں بھی حاضر تھا وہاں ضبطِ سخن کر نہ سکا
حق سے جب حضرتِ مُلّا کو مِلا حُکمِ بہشت
عرض کی میں نے الٰہی! مری تقصیر معاف
خوش نہ آئیں گے اسے حور و شراب و لبِ کشت
نہیں فردوس مقامِ جدل و قال و اقول
بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی شرست
ہے بد آموزیِ اقوام و ملل کام اس کا
اور جنت میں نہ مسجد، نہ کلیسا، نہ کنشت [۲۳]

المختصر یہ کہ علامہ محمد اقبالؒ بلا شبہ ایسے الہامی صوفی شاعر ہیں جو نفی ذات کے مقابلے میں ہر انسان کو اثباتِ خودی کی تعلیم دیتے ہیں۔ اقبالؒ کو پڑھنے سے معلوم پڑتا ہے کہ وہ حقیقت میں ایک خدا شناس شخصیت کے مالک ہیں۔ ان کے افکار کا منبع اور ماخذ قرآن کریم کی تعلیمات ہیں۔ انسان جب اِس الہامی کتاب پر سچے دل سے غور وفکر کرتا چلا جاتا ہے تو اسرارِ الٰہی اس پر آشکار ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ جب اسرارِ الٰہیہ سے واقفیت بڑھے تو انسان کو اقبالؒ کی طرح اپنی خدا داد صلاحیتوں کو استعمال کر کے اعلیٰ مقاصد کا حصول یقینی بنانا چاہیے اور فلسفۂ اقبال کی روشنی میں انسان کو عروجِ آدمؑ، تسخیرِ کائنات، تعمیرِ ملّت، قوتِ جہد وعمل، شان وفقر، غایتِ دینِ نبویؐ، خودی و بے خودی اور رہبانیت کی ماہیت جیسے معاملات پر مکمل غور وفکر کرتے ہوئے معاشرے میں اپنا مثبت کردار ادا کرنا چاہیے۔

❁……❁……❁

حوالہ جات وحواشی

۱۔ محمد اقبالؒ، علامہ، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۸۱ء، ص ۸۰۳

۲۔ تبسّم، عبدالرشید (ترجمہ)، ملفوظات رومی، مُدوے پریس، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۴

۳۔ عطااللہ، شیخ، (مرتبہ) اقبال نامہ (حصۂ اوّل)، آئینۂ اُردو لاہور، س ن، ص ۵۳

۴۔ معینی، عبدالواحد، ڈاکٹر، (مرتبہ) مقالاتِ اقبال، آئینۂ اُردو، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۲۰۱

5. Bashir Ahmad Dar, (Compiled and Edited) *Letters of Iqbal*, Iqbal Academy, Lahore. 1987,p-147.

۶۔ حمید احمد خان، پروفیسر، اقبال کی شخصیت و شاعری (مجموعہ مقالات)، بزمِ اقبالؒ، لاہور، ۱۹۸۳ء ص ۱۵

۷۔ تبسّم، عبدالرشید (ترجمہ)، ملفوظات رومی، ص ۳۲

۸۔ معینی، عبدالواحد، ڈاکٹر، مرتبہ مقالاتِ اقبال، ص ۲۰۴

۹۔ تبسّم، صوفی غلام مصطفیٰ، اقبال اور تصوف (مشمولہ: منشوراتِ اقبالؒ)، بزم اقبالؒ، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۸۷

۱۰۔ محمد اقبالؒ، علامہ، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۲۸۴

۱۱۔ یزدانی، منیر احمد، فوزِ اقبال نیشنل انسٹیٹیوٹ آف کشمیر سٹڈیز، میرپور، آزاد کشمیر، ۲۰۱۴ء، ص ۴

۱۲۔ محمد اقبالؒ، علامہ، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۱۴۷

۱۳۔ ایضاً، ص ۶۰۰

۱۴۔ ایضاً، ص ۶۰۰

۱۵۔ محمد اقبالؒ، علامہ، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۸۱۶

۱۶۔ ایضاً، ص ۳۴۰

۱۷۔ محمد اقبالؒ، علامہ، کلیات اقبال (اُردو)، ص ۴۸۸

۱۸۔ محمد عبداللہ، سیّد، ڈاکٹر، طیف اقبال (مرتبہ ڈاکٹر ممتاز بنگلوری)، لاہور اکیڈمی، لاہور، ۱۹۷۶ء، ص ۴۸

۱۹۔ صدیق جاوید، ڈاکٹر، بال جبریل کا تنقیدی مطالعہ، یونیورسٹی بکس، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۲۲۱

۲۰۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۲۱۔ ایضاً، ص ۱۷۱

۲۲۔ محمد اقبالؒ، علامہ، کلیات اقبال (اُردو)، ص ۱۴۷

۲۳۔ صدیق جاوید، ڈاکٹر، بال جبریل کا تنقیدی مطالعہ، ص ۲۲۱

❁...❁...❁

اقبالؒ کی فکری اساس، وجودی یا توحیدی؟

ڈاکٹرعروبہ صدیقی

زندگی کیا ہے؟ زندگی کا راز کیا ہے؟ کائنات کی حقیقت کیا ہے؟ اس کو کیسے سمجھا جا سکتا ہے؟ انسان کی حقیقت کیا ہے؟ وہ اس دنیا میں کیوں آیا ہے؟ خدا کیا ہے؟ کون ہے؟ کہاں ہے اور کب سے ہے؟ وقت کا تسلسل کس طرح سے برقرار ہے؟ خدا، انسان اور کائنات اور دیگر مظاہر کی حقیقت کے بارے یہ سوالات ہر فلسفی اور غور وفکر کرنے والے شخص کے ذہن میں اٹھ سکتے ہیں، اور وہ ان کا جواب کسی نہ کسی ذریعے سے جاننے کی کوشش کرتا ہے۔ اقبالؒ بھی ایک مفکر اور فلسفی کی طرح یہ سوال اٹھاتے ہیں اور قاری کو ان کا جواب تلاش کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ گو، اُن کی فکر کا ماخذ قرآن وسنت ہے اور وہ اپنے ہر سوال کا جواب انھی مآخذ میں تلاش کر لیتے ہیں، اس کے باوجود بعض اوقات وہ کائنات اور اس کے اسرار کے بارے میں مستفسر اور متعجّب نظر آتے ہیں:

یہ مہر و مہ، یہ ستارے، یہ آسمانِ کبود
کسے خبر کہ یہ عالم عدم ہے یا کہ وجود؟
نہ مجھ سے پوچھ کہ عمرِ گریز پا کیا ہے؟
کسے خبر کہ یہ نیرنگ و سیمیا کیا ہے؟
ہوا جو خاک سے پیدا، وہ خاک میں مستور
مگر یہ غیبت صغریٰ ہے یا فنا! کیا ہے؟
غبارِ راہ کو بخشا گیا ہے ذوقِ جمال
خرد بتا نہیں سکتی کہ مدعا کیا ہے
دل و نظر بھی اسی آب و گِل کے ہیں اعجاز
نہیں، تو حضرتِ انساں کی انتہا کیا ہے؟

جہاں کی روحِ رواں لا الٰہ الا ھو
مسیح و میخ و چلیپا، یہ ماجرا کیا ہے؟ [۱]

حیرت کا یہ سلسلہ تا دیر برقرار نہیں رہتا اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ اقبالؒ یہ سوالات محض قاری کی فکری سطح کو بلند کرنے کے لیے اٹھاتے ہیں۔ وہ جب ان کا جواب دینے سے قاصر ہوتا ہے تو علامہ خود اس کا جواب تلاش کرتے ہیں اور اس تلاش کے عمل سے قبل وہ ہر بات پر مذہب کی حد عائد کر دیتے ہیں۔ ہر شے کا علم دو راستوں سے ممکن ہے: عقل اور عقیدہ۔ یعنی ایک فلسفہ ہے، دوسرا مذہب۔ فلسفہ کائنات میں فطری وحدت تلاش کرتا ہے۔ وہ وحدت کسی بھی شے میں اگر نظر آ جائے تو اس کو اُسی ''ایک'' میں شمار کرتا ہے۔ مثلاً اگر دیمقراطیس مادی اشیا کے ذرّات یعنی اجزائے لایتجزیٰ میں وہ وحدت پاتا ہے تو اُسے کائنات کا ہر ظواہر، ذرّوں کا مجموعہ دکھائی دیتا ہے اور یوں ہر شے اُسی وحدت سے جُڑی معلوم ہوتی ہے۔ ارسطا طالیس اگر اس وحدت کو پانی میں دیکھتا ہے تو پھر کائنات کی ہر وہ شے جس میں پانی ہے، اُسے وحدتِ کاملہ کا ایک جز دکھائی دیتی ہے۔ دوسری شے جو علمِ خدا (الٰہیات) میں معاون ہے وہ شعورِ مذہبی ہے جو کائنات کی وحدت کو مذہب کے ذریعے سے دیکھتا ہے۔ وحدتِ مذہبی کا ہر شے میں ہونا ہی ضروری نہیں بل کہ اس کی ایک اپنی حقیقت کا ہونا بہت ضروری ہے۔ یعنی اپنی صفاتِ کاملہ کے ساتھ ساتھ وہ اپنی ایک ذات یا حقیقت بھی رکھتی ہو۔ اس حقیقت کی نشان دہی صرف مذہب کرتا ہے، فلسفہ نہیں۔ بقول ڈاکٹر برہان احمد فاروقی:

> شعورِ نظری کو اس امر پر ذرا بھی اصرار نہیں کہ وحدت کی ماہیت کیا ہو۔ علم منظّم کا نصب العین حاصل ہو سکے تو شعورِ نظری ممکن ہے۔ اس کے لیے سب یکساں ہے چاہے وہ وحدت پانی ہو یا ہوا یا جز و لایتجزیٰ ہو یا تصوّر مادہ ہو یا روح ذی شعور ہو یا غیر ذی شعور اور اس کی ضرورت میکانی ہو یا غائی۔ چاہے وہ کسی صفت سے متصف ہو یا نہ ہو حتیٰ کہ وہ بے صفت ہو۔ صرف ایک صفت جو وحدتِ نظری کے لیے درکار ہے وہ یہ ہے کہ اس سے کثرت کو منتزع کیا جا سکے۔ شعورِ نظری کو اس پر بھی مصر نہیں کہ وہ وحدت عددی ہی ہو۔ چاہے وہ تعداد میں واحد ہو یا کثیر، شعورِ نظری صرف وحدتِ نوعی کا طلب گار ہے۔ لیکن شعورِ مذہبی اس شدت پر مُصر ہے کہ وحدت کی حقیقت کیا ہو۔ [۲]

شعورِ نظری چوں کہ وحدت کو کثرت سے ماورا دیکھنے کی بجائے، کثرت میں جاری و ساری دیکھتا ہے اس لیے وہ بالآخر اپنی امثلہ میں بالکلیہ ختم ہو جاتی ہے۔ یعنی کثرت سے ماورا اس کا وجود ختم ہو جاتا ہے۔ اسی لیے نظری شعور کی بنیاد محض ایک تصوّر یا خیال ہے، (افلاطون نے اس وحدت کو ''خیال'' کہا تھا) حقیقت نہیں ہے حقیقت کا ذکر مذہب کرتا ہے۔ اور حقیقت اپنا ایک الگ اور جداگانہ وجود رکھتی ہے۔ کثرت ہو یا نہ ہو، حقیقت موجود رہے گی ازل تا ابد (اوّل تا آخر) اب اگر حقیقت ہے، تو اس کا وجود بھی ہے اور وجود ہے تو اس کی صفات

بھی ہیں۔ اقبالؒ کائنات کا جوہر عشق کو قرار دیتے ہیں اور عشق کے لیے جو شے لازم ہے، وہ ایمان ہے، اور ایمان کا تعلق مذہب سے ہے۔ مذہب کے بارے میں وہ اپنے خطبے ''علم اور مذہبی شعور'' میں لکھتے ہیں:

The essence of religion, on the other hand, is faith; and faith, like the bird, sees its 'trackless way' unattended by intellect. ...... Religion is not a departmental affair; it is neither mere thought, nor mere feeling, nor mere action; it is an expression of the whole man.[3]

یعنی اقبالؒ کا فلسفہ مذہب کی اساس پر قائم ہے۔ لیکن علامہ مذہب کو عقلی بنیادوں پر ثابت کرنا ہی افضل سمجھتے ہیں، بلکہ ان کے خیال میں صرف مذہب ہی میں یہ استطاعت ہوتی ہے کہ وہ اشیا کو عقلی بنیادوں پر پرکھ سکے۔ سائنس (فلسفہ) صرف اشیا کے ظاہر سے مطالعہ کرتی ہے، وہ عقلی مابعد الطبیعیات کے بغیر بھی کام چلا لیتی ہے۔ لیکن مذہب اپنے اصولوں حتیٰ کہ عقائد کو بھی عقلی بنیادوں پر قائم کرنا ناگزیر سمجھتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ اسلام بہ نسبت دوسرے مذاہب کے، زیادہ اس بات کہ قریب ہے کہ فطرت کو عقلی حوالے سے دیکھا جائے۔ اس کی دلیل میں وہ رسول اللہ ﷺ کی ایک مسنون دعا کا حوالہ دیتے ہیں جو آپ ﷺ کا معمول تھی: رب ارنی الاشیاء کما ھی۔۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اشیا کو ان کے حقیقی تناظر میں دیکھنا اس بات کا ثبوت ہے کہ اسلام غور وفکر کی دعوت دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ وجدان کو، جو مذہبی و روحانی شے ہے، فکر ہی کی ترقی یافتہ شکل قرار دیتے ہیں۔[۴] ان کے نزدیک معرفت یا حقیقتِ اولیٰ کی تلاش عقیدے کے بغیر ناممکن ہے اور عقیدہ مذہب کے راستے آتا ہے، اس کا عقل سے کوئی واسطہ نہیں۔ ڈاکٹر عبدالخالق اپنی کتاب *Problems of Muslim Mysticism* میں لکھتے ہیں کہ انسان کو تمام موجودات میں اس لیے سب سے اعلیٰ درجہ حاصل ہے کیوں کہ وہ نہ صرف مادہ ہے، نہ صرف حیات، نہ صرف نفسی شعور، بلکہ اس کی سب سے اعلیٰ صفت جو اور کسی وجود میں نہیں پائی جاتی، اخلاقی تجزیہ کرنے کی صلاحیت ہے، غلط اور درست کو جانچنے کی حس اسے باقی تمام موجودات سے افضل بناتی ہے۔[۵]

علامہ کے خیال میں یہ اخلاقی اور تجزیاتی شعور انسان کو مذہب ہی عطا کرتا ہے۔ ان کے خیال میں عقلِ محض اشیا کا علم تو فراہم کرسکتی ہے لیکن اشیا کی حقیقت کو نہیں پاسکتی، اس کے لیے مذہب کی لامحالہ ضرورت پیش آئے گی۔ مابعد الطبیعی حقائق کا پردہ چاک کرنے سے عقل قاصر ہے۔ خواہ افکار کتنے ہی بلند ہوں، عقل کتنی ہی رسا ہو، ان حقائق کا ٹھوس جواز تلاش نہیں کرسکتی کیوں کہ اس کی پرواز محدود ہے۔ یہی وہ بات ہے جو اقبالؒ کی پوری فکر کا احاطہ کرتی ہے کہ وہ روح کو جسم پر، دل کو عقل پر اور نظر کو خبر پر فوقیت دیتے ہیں۔ قلب ونظر کی بدولت تمام معمّے حل کیے جا سکتے ہیں۔ لہٰذا انھی سوالات کے بعد وہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ زمان و مکان کے یہ سارے معمے دل (عشق) سے حل کیے جاسکتے ہیں:

غمیں مشو کہ بہ بندِ جہاں گرفتاریم
طلسم ہا شکند آں دلے کہ ما داریم![6]

خدا کے وجود کو بھی اقبالؒ مذہبی شعور سے ہی دیکھتے ہیں۔ خدا حقیقتِ مطلق ہے اور اس کی ہستی کے اثبات کے لیے کسی بھی عقلی یا فلسفیانہ دلیل کی ضرورت نہیں۔ فقیر سیّد وحید الدین اپنی کتاب روز گارِ فقیر میں لکھتے ہیں کہ ایک بار ایک ملاقاتی نے اقبالؒ سے یہ سوال کیا کہ کیا آپ خدا کے وجود کو فلسفیانہ دلائل سے ثابت کر سکتے ہیں؟ علاّمہ نے اس کے جواب میں ''نہیں'' کہا۔ ملاقاتی نے کہا کہ جب یہ بات ہے تو پھر آپ کے نزدیک خدا کی حقیقت قابلِ تسلیم کیوں کر ہوئی؟ علاّمہ نے فرمایا۔ یقیناً، خدا کی ہستی ناقابلِ انکار حقیقت ہے، اس کے لیے مجھے کسی فلسفیانہ دلیل کی ضرورت نہیں، میرے نزدیک اللہ تعالیٰ کے وجود پر سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ میرے پیغمبرﷺ نے، جن کے متعلق ان کے دشمن بھی کہتے تھے کہ انھوں نے کبھی جھوٹ نہیں بولا، جب فرمایا کہ خدا مجھ سے ہم کلام ہوتا ہے، تو خدا کی ہستی یقیناً ہے۔[7] پروفیسر ممتاز حسن بیان کرتے ہیں کہ ایک روز آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کے سلسلے میں روشنی کی رفتار کا ذکر آیا تو میں نے کہا: ''عجیب بات ہے، اب تک خلا میں روشنی سے زیادہ تیز رفتار اور کوئی چیز دریافت نہیں ہوئی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روشنی بجائے خود طبیعیاتی نقطۂ نگاہ سے ایک قدرِ مطلق ہے۔'' علاّمہ نے نہایت متانت سے میرا سوال سُنا اور فرمایا: ''کیا تمھیں قرآن حکیم کی وہ آیت یاد نہیں: اللہ نور السمٰوات والارض۔[8] ممتاز حسن سے اسی ملاقات کے دوران اُن کے ایک سوال کے جواب میں اقبالؒ نے فرمایا:

> I have seen Him. "There are moments in a man's life when he can experience God...Such moments are, however rare...very rare...No one is shut out but he who wants the experience has to wait for it.[9]

ان واقعات اور بیانات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اقبالؒ کا تصوّرِ خدا ایک جانب سائنسی و عقلی ہے لیکن اصل میں وہ اس سائنٹیفک تصوّر کو بھی مذہبی اور قرآنی نقطۂ نظر سے ہی دیکھتے ہیں۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کا یہ کہنا بجا ہے: ''اقبال طبیعی سائنس میں بھی ایک قسم کی روحانیت پاتے ہیں اور کائنات کے متعلق تحقیق و تجسّس کو عبادت کی قسم قرار دیتے ہیں۔''[10] ''Knowledge and Religious Experience'' میں اقبالؒ خود فرماتے ہیں کہ فطرت کا علم چوں کہ خدا کے وجود کو جاننے کا علم ہے، اس لیے یہ بھی ایک قسم کی عبادت ہے۔ کیوں کہ فطرت کے مشاہدے کے دوران ہم خدائے مطلق کے قریب تر ہو جاتے ہیں۔ شاعری یا فلسفے پر مذہب کی برتری اس وجہ سے ہے کیوں کہ یہ انسان کو انفرادیت سے اجتماعیت کی طرف بڑھاتا ہے۔[11] غالباً اسی وجہ سے عشرت حسن انور لکھتے ہیں کہ اقبالؒ کے لیے مذہبی صداقتیں از بس ضروری ہیں اور اقبالؒ انھی کا اثبات کرنا چاہتے ہیں۔[12] بنیادی طور پر چونکہ ان کا نقطۂ نظر قرآنی ہے اس لیے علامہ تصوّرِ الٰہ بھی براہِ راست قرآن

سے ہی لیتے ہیں۔ ''سورۃ الاخلاص'' قرآن کی ایسی سورۃ ہے جس میں خدا کے وجود کا بڑا واضح تصوّر پایا جاتا ہے۔ بلکہ یہ واحد سورۃ ہے جو براہ راست اللہ عز وجل کی ذات کو بیان کرتی ہے اسی وجہ سے اسے جامع القرآن بھی کہا جاتا ہے۔ پہلی آیت میں صرف ذات کی انفرادیت، یکتائی، احدیت و وحدانیت کا ذکر ہے۔ آخری تینوں آیات میں ذات کے ساتھ صفات بھی شامل ہیں۔ قرآنی نکتہ نگاہ سے بے نیازی اللہ کی صفت خاص ہے۔ اللہ نہ بذاتہٖ، نہ صفاتی طور پر کسی کے مماثل ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ گویا اللہ کے لیے کوئی مثال نہیں لائی جاسکتی، وہ آپ اپنی مثال ہے۔ اس کے علاوہ قرآنی تصوّرِ الٰہ میں جو تصورات نہایت اہم ہیں، وہ یہ کہ **خدا واحد** اور **منفرد** ہے (هو الله احد)۔ **بے مثل** ہے (ليس كمثله شیٔ)۔ **خدا ابدی** ہے، **لا فانی** ہے (كلّ من عليها فان و يبقىٰ وجه ربك ذو الجلال و الاكرام)۔ **خدا قادرِ مطلق** ہے، **با اختیار** اور **طاقت ور** ہے۔ (ان الله علىٰ كلّ شیءٍ قدير)۔ **خدا عالم الغیب والشھادۃ** ہے (عالم الغيب والشهادة هو الرحمٰن الرحيم)۔ **عقلِ کل** ہے (يعلم ما تسرون وما تعلنون)۔ **خود مختار** اور **فاعل** ہے (سبحنك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العلى العظيم)۔ **خدا خالق کل** اور **مصور** ہے (هو الله الخالق البارى المصوّر)۔ **خدا انائے مطلق (کامل خودی)** ہے (هو الاول والآخر والظاهر والباطن)۔

اقبالؒ کہتے ہیں کہ خدا کائنات کا خالق و مالک ہے، کائنات اور اس کے تمام مظاہر اُس کے حکم کے تابع ہیں اور دراصل اسی کی ملکیت ہیں، انسان اُس کا محض ایک نمائندہ ہے اور باقی مظاہر اس کی دیگر تابع دار مخلوقات ہیں۔ انسان خدا کو پہچان سکتا ہے، حقیقت کو دریافت کرسکتا ہے لیکن اس کے لیے اُسے پہلے اپنے آپ کو دریافت کرنا ہوگا، اپنی حقیقت سے آگاہ ہوکر ہی انسان خدا کو پہچانتا ہے۔ ''حضور عالمِ انسانی'' کی ذیل میں لکھتے ہیں:

اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیاموز[۱۳]

اقبال کی فکر کا مرکزی نقطہ خودی ہے جو ان کے ہر تصور اور نظریے کی بنیاد ہے۔ ''خودی'' جو عمل اور تحرک اور غور وفکر سے پروان چڑھتی ہے، دراصل قرآن ہی سے غذا حاصل کرتی ہے۔ وہ اپنے ایک مکتوب بنام ابو محمد مصلح (بانی تحریک قرآن) میں لکھتے ہیں: ''اس زمانے میں قرآن کا علم ہندوستان سے مفقود ہوتا جاتا ہے۔ ضرورت ہے کہ مسلمانوں میں (قرآن کے براہ راست مطالعے سے) نئی زندگی پیدا کی جائے۔''[۱۴]

تصوّرِ الٰہ سے متعلق اقبالؒ کے نظریات باقاعدہ طور پر ان کے خطبے ''Conception of God and the Meaning of Prayer'' میں ملتے ہیں۔ علامہ خدا کو مطلق اور اس کی خودی کو ''کامل خودی''[۱۵] (Perfect Ego) قرار دیتے ہیں۔ اپنے ۱۹۰۹ء کے ایک مضمون ''The Doctrine of Absolute Unity as

Expounded by Al-Jilani''میں علامہ لکھتے ہیں کہ خدا فرد ہے، اکیلا و یکتا ہے، لیکن اس کی انفرادیت انسان کی انفرادیت جیسی نہیں ہے۔ وہ احد ہے اور 'احد' نہ ایک ہے، نہ دو، نہ تین ۔۔۔۔ نہ صفر۔ اس کا کوئی پیمانہ نہیں، نہ ہی اس کا تعیّن کیا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ جب انفرادیت سے وہی معنے مراد لیے جائیں جو انسان بطور ایک فرد کے ہیں تو اس سے ذاتِ الٰہیہ پر متناہیت کا قیاس ہوگا۔ حالانکہ وہ لامتناہی ہے۔ اس لیے ذاتِ الٰہیہ کی لامتناہیت کا قیاس مکانی اور عالمِ دنیا کی لامتناہیت پر نہیں کرنا چاہیے۔ ذاتِ حقیقی زمان و مکان سے ماورا ہے۔ [۱۶] اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہی بات الجیلی نے اپنی کتاب 'انسان کامل' میں لکھی ہے کہ وجود خالص کا پہلا درجہ 'احدیت' (Oneness) ہے جو مطلق سے ایک قدم دور ہے یہاں وجود خالص تمام صفات اور اعتبارات سے ماورا ہے۔ [۱۷] یہ خدا کا وجودی نہیں بلکہ توحیدی تصور ہے۔ اقبالؒ کے نظریہ توحید کا اہم ترین ماخذ ''سورۃ الاخلاص'' ہے جس کا آغاز ہی ''احدیت'' سے ہوتا ہے۔ سورۃ اخلاص کی اصطلاح ''احد'' سے علامہ خدا کی ذات کی انفرادیت و یکتایت کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ امام راغب اصفہانیؒ کے نزدیک احدیت بطور صفت ایسا لفظ ہے جو صرف اللہ ہی سے مخصوص کی جا سکتی ہے۔ [۱۸] برگساں بھی یہی کہتا ہے کہ انفرادیت کے اظہار کے لیے ضروری ہے کہ جو ہستی منفرد ہے، اس کے جسم کا کوئی حصہ اس سے جدا ہو کر قائم نہ رہ سکے۔ [۱۹]

جب ہم خدا کی احدیت کو مان لیتے ہیں تو اس کے لیے مزید کوئی مثال نہیں لا سکتے، نہ ہی یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس سے کوئی شے جدا ہوگئی یا وہ کسی شے سے جدا ہوگیا۔ بلکہ اس کا اپنی ذات میں کامل و یکتا ہونا ہی احدیت ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ سورۃ نور کی جن آیات میں اللہ کو زمین و آسمان کا نور قرار دیا گیا ہے، ان آیات پر صوفیہ کرام کی تعبیر و تشریح کو مان لیا جائے، تو یہ مفاہیم وحدۃ الوجودی تصورات کو مہمیز دیتے ہیں۔ جب کہ روشنی کی سائنسی توجیہہ دیکھی جائے تو اس لحاظ سے اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں اپنی مطلقیت کا اظہار فرمایا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ فارنیل نے اپنے خطبات میں خدا کو نور ہی کی اصطلاح سے واضح کیا ہے، جو کہ غلط ہے۔ [۲۰] وہ کہتے ہیں کہ صوفیہ اور فلاسفہ نے قرآن کی اس آیت کی مکمل تعبیر نہیں کی، انھوں نے نور کی مثال پیش کر کے خدا کی صرف ہمہ گیریت پر زور دیا ہے جب کہ جدید سائنس کے مطابق نور ایسی شے ہے جس کی رفتار ہمیشہ ایک جیسی ہی رہتی ہے خواہ دیکھنے والا کوئی بھی ہو، اس لحاظ سے نور کی مثال دے کر ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے اپنی مطلقیت یا انفرادیت کا اظہار کیا ہے نہ کہ ہمہ گیریت کا، جیسا کہ وجودیوں نے سمجھ لیا ہے۔ [۲۱] قرآن کا تصورِ الٰہ توحیدی ہے اور توحید کے مطابق خدا منفرد، یکتا، کامل اور بے مثل ہے۔ لفظ ''احد'' اس کی انفرادیت کا اظہار کرتا ہے۔ اسی لیے علامہ، انائے مطلق کو اللہ کی صفت قرار دیتے ہیں۔

توحیدِ قرآنی کے مطابق اللہ فاعل مطلق ہے۔ یونانی تصوّرِ الٰہ کے مطابق خدا فاعل نہیں ہے کیوں کہ فعل انجام دینے والے کے ذہن میں فعل کا تصوّر آنا ضروری ہے۔ اگر خدا فاعل ہے تو لازماً فعل کا پہلے تصوّر کیا ہو

گا۔اس طرح خدا نے جو فعل انجام دیا وہ حقیقی نہ ہوا بلکہ ثانوی درجے کا ہوا یا خیالی۔ان کے خیال میں چوں کہ مطلق کبھی غیر خالص نہیں ہوسکتا اس لیے مطلق فاعل ہی نہیں ہے۔یہی وہ تصور ہے جس نے مادیت کو فروغ دیا کہ کائنات از خود وجود میں آ گئی، اس کا کوئی فاعل نہیں ہے۔اب جب کوئی ذات ایسی نہیں جس نے اس کائنات کو تخلیق کیا ہو، چناں چہ اس کا کوئی مقصد بھی نہیں ہے۔اقبالؒ اس تصور کے قطعاً خلاف ہیں،ان کے نزدیک خدا فاعلِ مطلق ہے۔قرآن بار بار خدا کی فعلیّت اور ارادے کا ذکر کرتا ہے۔ انه هو يبدئ و يعيد۔فعال لما يريد(سورۃ بروج۔آیات:۱۳،۱۶)۔قصّہ تخلیقِ آدم سے ہی خدا کے ارادے کا اظہار؛اس کی چاہت، فعل اور مقصد کا اقرار ہوتا ہے۔واذ قالَ ربُّك للملئكة انى جاعل فى الارض خليفه(سورۃ البقرۃ۔آیت:۳۰)۔اس ایک آیت کریمہ سے بہ یک وقت خدا کی جن صفات کا اظہار ہوتا ہے، وہ یہ کہ خدا خالق ہے، ارادہ کرتا ہے، کلام کرتا ہے، فاعل ہے اور اس کی فعلیت (تخلیق) با مقصد ہے۔(لفظ ''خلیفہ'' سے مقصد کا اظہار ہوتا ہے نیز اللہ کا ملائکہ سے یہ فرمانا کہ میں جو جانتا ہوں وہ تم نہیں جانتے، سے بھی اللہ کے مقصد کا اظہار ہوتا ہے)۔اقبالؒ بھی اسی نظریے کے حامی ہیں، ان کا عقیدہ ہے کہ خدا کی مطلقیت اس کے ہر فعل اور صفت میں پائی جاتی ہے، وہ اعلیٰ اور عظیم ہے۔خدا نے نہ صرف یہ کہ کائنات کو تخلیق کیا ہے۔ بلکہ کائنات کے ہر مظہر، ہر شے اور ہر عمل کا فاعل انائے مطلق ہے۔زبورِ عجم کی ایک غزل میں اقبالؒ نے انھی خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

مُرغِ خوش لہجہ و شاہینِ شکاری از تُست
زندگی را روشِ نوری و ناری از تُست [۲۲]

دل کی بیداری ہو، خاک کی مٹھی میں حرکات ہوں، کائنات کا مشاہدہ ہو یا چاند کی چاندنی، سب خدا کے افعال ہیں۔فکرِ انسان کا فاعل خدا، دل کے درد کا فاعل خدا، سمندر سے موتی کا نکلنا یا نہ نکلنا خدا کے باعث ہے۔انسان تو محض مٹی کا ایک ڈھیلا ہے، بے جان مادہ ہے۔اس میں جان اور حرکت اللہ کی وجہ سے ہے۔ گلستان کے پھولوں کی بہار اور رونق، بہار کے بادل کی نمی کا سبب بھی اللہ ہی ہے۔انسان کے ہر فعل اور ارادے اور فکر و خیال کا فاعلِ اولیٰ اللہ کی ذات ہے۔ بلاشبہ انسان اپنے ارادوں اور افعال کا ذمّہ دار ہے لیکن اس کے ارادوں پر خدا کا ارادہ فوقیت رکھتا ہے۔کائنات کی تخلیق خدا کا فعل ہے چناں چہ وہ فاعلِ مطلق ہے:

نقش پرداز توئی ما قلم افشانیم
حاضر آرائی و آیندہ نگاری از تُست
گلہ ہا داشتم از دل بزبانم نرسید
مہر و بے مہری و عیاری و یاری از تُست [۲۳]

زبورِ عجم ہی کی ایک اور غزل میں فرماتے ہیں:

ز سلطان کنم آرزوے نگاہے
مسلمانم از گِل نسازم الٰہے[۲۴]

توحیدی نقطۂ نظر میں خدا روحانی وجود رکھتا ہے۔بعینہ اقبالؒ کا خدا، مٹّی کا بنا ہوا، کسی سانچے میں ڈھلا ڈھلایا نہیں ہے۔اُن کے نزدیک خدا کا وجود روحانی ہے۔جیسا کہ وہ ایک مکتوب میں فرماتے ہیں کہ حقیقت اپنی کُنہ میں محض ''روح'' ہے۔[۲۵] اللہ جب اپنے ارادے یا فعل کا اظہار کرتا ہے تو وہ روحانی طور پر ہوتا ہے۔قرآن کریم میں خدا کے ارادے کا اظہار لفظ ''کُن''[۲۶] سے ہوا ہے۔کائنات کی ہر شے کا خالق خدا ہے۔وہ بے جان کو جاندار اور جان دار کو بے جان بنانے پر قادر ہے۔کورچشم کو دلِ بینا عطا کرسکتا ہے اور صاحبِ بصارت کو کور باطن بنا دیتا ہے۔زمین، دریا، پہاڑ، آسمان اور اجرام فلکی، سمندر، دشت، جنگل، بیابان، میدان، چرند پرند، جانور، انساں، غرض ہر شے کو اس نے متحرک کیا ہے اور جب چاہے اپنے ایک اشارے یا قول (کُن) سے ان کو ساکن کردے۔اسی نے دریا کی موج کو یہ احساس فراہم کیا ہے کہ وہ موتی اور ٹھیکری میں فرق روا رکھے:

نمی دانم کہ داد ایں چشمِ بینا موجِ دریا را
گہر در سینۂ دریا خزف بر ساحل افتاد است[۲۷]

دریا کی لہروں میں یہ بصیرت خود بخود پیدا نہیں ہوگئی بلکہ یہ بصیرت خدا کی عطا کردہ ہے کہ وہ سمندر سے موتی کو اُچھال کر ساحل پر پھینک دیتی ہیں۔قرآن میں اللہ ارشاد فرماتا ہے: کائنات میں کوئی ذرّہ اُس کی مشیّت کے بغیر حرکت نہیں کرتا، تو ہر حرکت کا فاعلِ اولیٰ، اللہ کی ذاتِ اقدس ہے: واللہ الذی ارسل الریح فتثیر سحابا فسقنٰہ الیٰ بلد میت فاحیا بہ الارض بعد موتھا کذلک النشور (سورۃ فاطر: آیت:۹)۔دلوں اور روحوں میں پیدا ہونے والے احساسات کا فاعل بھی خدا ہی ہے۔خدا ہر شخص کے قریب تر ہے۔وہ رگِ حیات سے بھی زیادہ قریب ہے۔[۲۸] گویا ہر وہ خیال جو ذہن میں اُٹھے، ہر وہ جذبہ یا احساس جو دل میں پیدا ہو، اللہ کی طرف سے ہے۔سقراط کا کہنا تھا کہ کوئی غیبی آواز یا سرگوشی ہے جو اس پر اثر انداز ہوتی ہے۔[۲۹] اسی سے اس نے نتیجہ نکالا تھا کہ اصل شے وہ غیبی آواز ہے اور باقی سب دیوتا اور ان سے منسوب داستانیں من گھڑت ہیں۔اللہ فرماتا ہے: واذا سالک عبادی عنی فانی قریب (سورۃ بقرۃ: آیت:۱۸۶)۔اقبالؒ بندے سے خدا کی قربت کا ذکر جاوید نامہ کی مناجات میں گلے وشکوے کے انداز میں کرتے ہیں کہ کہنے کو اللہ نے اتنی قربت کا اظہار کیا ہے، درحقیقت مٹّی کا بنا کر اسے ہجر سے دوچار کردیا ہے:

زیرِ گردوں خویش را یابم غریب
ز آں سوئے گردوں بہ گو، 'انّی قریب'[۳۰]

اللہ کی توحید یہ کہتی ہے کہ خدا ایک بابصر، خلاّق ہستی ہے۔ اس کی فعلیّت، حکمت اور شعور سے جُڑی ہے، مبہم اور بے مقصد نہیں ہے۔ ذات نہیں، لیکن اس کی فعلیتِ مطلقہ میں حرکت اور تغیّر پایا جاتا ہے، جو زمان کے تسلسل سے ظاہر ہے۔ یہیں اقبالؒ کا نظریۂ وقت، برگساں کے نظریے سے مختلف ہو جاتا ہے۔ برگساں حرکت اور تغیّر کو ہی حقیقت مطلقہ سمجھ لیتا ہے، چناں چہ وہ اُسے محض انائے مطلق کہہ کر کائنات کی روح میں جاری وساری (élan vital) قرار دیتا ہے۔ جب وہ خدا کی انفرادیت کے بارے یہ کہتا ہے کہ اس سے مزید کوئی ہستی کا اظہار نہیں ہوسکتا تو دراصل وہ وجودی نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتا ہے، جس کے مطابق خدا ہی موجود ہے۔ اگر اس نقطے کو مان لیا جائے تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ خدا کچھ بھی تخلیق کرنے سے مفلوج ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ خود برگساں نے لکھا ہے:

> For the individuality to be perfect, it would be necessary that no detached part of the organism could live separately. But then reproduction would be impossible.[31]

چناں چہ برگساں اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ منفرد ہونے کے باوجود خدا نے اپنے ہی گھر اپنا دشمن (دیگر انائیں) پال رکھا ہے۔[۳۲] علامہ برگساں کی اس بات کی تو حمایت نہیں کرتے کہ مزید اناؤں کی تخلیق سے اس نے اپنا دشمن پال رکھا ہے۔[۳۳] بلکہ اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ اللہ کی ذات توالد وتناسل سے بالاتر ہے، یہی قرآن کا نقطہ نظر ہے جو بار بار اللہ کی اسی انفرادیت کا اظہار کرتا ہے۔ (لم یلد ولم یولد)(اخلاص:۳)۔(سبحنه ان یکون له ولد)(آل عمران:۱۷۱)۔(ام جعلوا لله شرکآء خلقوا کخلقه فتشبه الخلق علیهم(الرعد:۱۶)۔لو اراد الله ان یتخذ ولدا(الزمر:۴)۔لھٰذا جب اقبال ذاتِ الٰہیہ کا توحیدی نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں تو وہ خودی کو برگساں کی طرح عین ذات نہیں بلکہ خدا کی صفتِ اعلیٰ قرار دیتے ہیں۔ دوسری جانب اکثر شارحینِ اقبالؒ نے اسرارِ خودی کے باب اوّل میں خودی کی شان سے متعلق لکھے گئے اشعار کی شرح کرتے ہوئے خودی کو عینِ ذات قرار دیا ہے۔ جیسا کہ خواجہ عبدالحمید یزدانی نے اسرار ورموز کی شرح کرتے ہوئے خدا کی ذات کو خودی مطلق بتایا ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر جاوید اقبال زندہ رود میں لکھتے ہیں کہ اقبال کے ہاں خدا، خودی مطلق ہے اور چوں کہ وہ انسان سے خدا تک پہنچے ہیں اس لیے خدا بھی اُن کے نزدیک ایک ایسی شخصیّت ہے جو کائنات وحیات کی طرح متحرک ہے۔[۳۴] علی عباس جلال پوری[۳۵] اور الطاف احمد اعظمی[۳۶] نے بھی علامہ کے خطبات کی شرح انھی خیالات کے تحت کی ہے اور علامہ کے مطالعۂ قرآن کو ناقص قرار دیا ہے۔ علی عباس علامہ کے تصورِ خودی سے اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انائے مطلق سے اقبال کی مراد ذاتِ الٰہی ہے۔[۳۷] اقبالؒ نے خدا کی ذات کو خودی مطلق کہا ہے یا خودی کو خدا کی ایک

شان؟، اس کا جائزہ اسرار خودی کے انھی اشعار سے لیا جا سکتا ہے جہاں اقبالؒ نے خودی کی یہ صفات بیان کی ہیں کہ: کائنات کا وجود خودی کا اثبات کر رہا ہے، خود کو خودی کے ذریعے سے پہچانا جا سکتا ہے، اس میں سیکڑوں جہان پوشیدہ ہیں، وہ اپنا غیر پیدا کر کے اپنا اثبات کرتی ہے، وہ مسلسل ارتقا کی طرف گامزن رہتی ہے اور جب وہ کچھ برباد کرتی ہے تو اس سے مقصود تعمیرِ نو ہے۔

بظاہر ان تمام افعال وصفات کو خدا کے افعال وصفات سے جوڑا جا سکتا ہے اور یوں لگتا ہے کہ خودی، خدا ہی ہے۔ لیکن ایسا محض اس وجہ سے ہوا ہے کہ ان اشعار کی تشریح کرتے ہوئے براہِ راست قرآن کو مآخذ بنانے کی بجائے مغربی فلسفے اور تصوّف کے نظریہ وحدت الوجودی فکر کا سہارا لیا گیا ہے۔ شارحین نے صوفیہ کے معروف قول:[۳۸] من عرف نفسه فقد عرف ربه، جس کو عموماً حدیثِ قدسی سمجھا جاتا ہے، سے جوڑ کر اقبال کے اس مصرعے (خویشتن را چون خودی بیدار کرد) کو غلط معنی پہنایا گیا ہے۔ اس قول کا مفہوم اقبالؒ کے اس مصرعے پر صادر نہیں آتا۔ اقبال یہاں ''خودی'' کی صفات کا ذکر کر رہے ہیں، خدا کی ذات کا نہیں۔ خدا کی ذات کو کسی بھی مثال سے نہیں سمجھا جا سکتا (لیس کمثله شی)۔ دوم، علامہ کے اس شعر: (در جہاں تخمِ خصومت کاشت است)[۳۹] کی تشریح کرتے ہوئے خواجہ حمید یزدانی لکھتے ہیں: ''اپنی ذات سے غیروں کا وجود (کائنات) تیار کرنا گویا اپنا ہی دشمن پیدا کرنا ہیں، جن سے برسرِ پیکار رہ کر ہی انائے مطلق کا اثبات بھی ہوتا ہے اور لذتِ پیکار سے اسے جلا بھی ملتی ہے''۔[۴۰] یہ تصوّر بھی مغربی فلسفہ کے زیرِ اثر اسلامی تصوّف میں در آیا ہے۔ شارحین نے برگساں کے اس قول کو مدِنظر رکھا ہے کہ انائے مطلق نے اپنا غیر خود پیدا کر رکھا ہے، حالاں کہ اپنے خطبے ''خدا اور تصورِ دعا'' میں علامہ نے برگساں کی اسی بات سے اختلاف کیا تھا۔ اگر خدا کو اپنا غیر بنا کر ہی اپنے وجود کا اثبات کروانا ہوتا تو ابلیس کے شیطان بننے سے پہلے کی کائنات اور زمان یا عرصہ بے مقصد اور بے کار ہو جاتا ہے۔ جب کہ کائنات آدم کی تخلیق سے قبل بھی قائم تھی۔ یہ دراصل ہیگل کا ''نظریۂ اجتماعِ نقیضین''[۴۱] ہے، کہ چیزیں اپنے غیر سے پہچانی جاتی ہیں۔ ہیگل کی یہ بات کائنات اور اس کے لوازم پر تو منطبق کی جا سکتی ہے، خدا کے وجود پر نہیں۔ شارحین نے اس فکر کو خدا کے وجود (ذات) پر بھی لاگو کر دیا ہے۔ چناں چہ وہ کہتے ہیں کہ خدا، خودی مطلق ہے۔ سوم، چوں کہ خودی مسلسل ارتقا پذیر ہے اور جب خودی اپنی انتہائی شکل (مطلقیت) میں خدا ہی ہوئی تو پھر خدا بھی ارتقا پذیر ہو گیا۔ یہ سب سے بڑا ظلم ہے جو خدا کی ذات کے ساتھ ہوا ہے۔ کیوں کہ اگر ذاتِ خداوندی کو ارتقا پذیر مان لیا جائے تو خدا قدیم نہیں رہتا، حادث ہو جاتا ہے۔ لہٰذا خدا اور خودی کو ایک قرار نہیں دے سکتے۔ خودی کی سب سے اعلیٰ صفت یہ ہے کہ وہ متغیّر ہے اور مسلسل ارتقا کی طرف گامزن رہتی ہے۔

اقبالؒ خدا کے وجود کا اثبات مذہب کے ذریعے کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ بندہ خواہ کتنا ہی اعلیٰ مقام پا

لے، خدا سے نہیں جاملتا، یہ فرق ملحوظ رہنا چاہیے۔ چناں چہ خودی بندے کی صفت ہے اور خدا کی ایک شان ہے جو بندے میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ ضربِ کلیم کے یہ اشعار اسی تفریق کو واضح کرتے ہیں:

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود
مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا
وجود کیا ہے، فقط جوہرِ خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا[۴۲]

علامہ کے مطابق خودی مطلق ایک شان ہے جس سے خدا اپنا اظہار کرتا ہے، خدا کی ذات کا حصہ نہیں۔ خودی مطلق کو عین خدا قرار دینے کی وجہ سے ہی صوفیہ کرام کے یہاں قطرے اور سمندر کی مثال سامنے آتی ہے کہ ہر فرد کی انفرادی خودی، اور پھر یہ تمام خودیاں مل کر ایک خودیِ مطلق میں ضم ہو جائیں۔ اقبالؒ اس ضمن میں حجۃ الاسلام امام غزالیؒ سے ہوتے ہوئے قرآن ہی کا نظریہ اپناتے ہیں۔

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ حرکت اور تغیّر، حقیقت مطلق نہیں بلکہ حقیقتِ مطلقہ کی شانیں (آیات) ہیں۔ ابن مسکویہ بھی مادہ اور روح کی بات کرتے ہوئے اپنی کتاب الفوز الاصغر میں کہتا ہے کہ روح، مادے کا وظیفہ نہیں ہوسکتی۔ وہ روح کو غیر مادی قرار دیتا ہے اور خدا کو غیر متغیر، لہٰذا خدا روح ہے مادہ نہیں اور جب خدا مادہ نہیں تو اس کا کوئی بھی تصور قائم کرنا محال ہے۔[۴۳] خودی مختلف مدارج رکھتی ہے، مختلف مراحل سے گزرتی ہے بلکہ ہر دم رواں رہتی ہے۔ تغیر اس کی خو ہے تو خودی خدا نہیں ہوسکتی البتہ وہ خدا کی ایک صفت، اس کی ایک شان ہے۔ (کل یوم ھو فی شأن)۔ البتہ یہ بات اہم ہے کہ خدا کی صفات، ارادہ، خودی، مقصد اور فعل، انسانی مقصد و ارادہ و فعل و صفت و خودی سے مختلف ہیں۔ امام غزالیؒ نے بھی تہافت الفلاسفۃ میں یونانی حکما پر یہی حکم لگایا تھا کہ خدا کا ارادہ، انسانی ارادے سے مختلف ہے۔ خدا کی ذات متغیّر نہیں ہے۔[۴۴] اللہ فرماتا ہے: ولن تجد لسنة الله تبدیلاً۔ (سورۃ الاحزاب: آیت: ۶۲)۔ مراد یہ ہے کہ اللہ اپنا راستہ یا طریق یا رنگ نہیں بدلتا وہ ثابت، محکم اور مسلّم ہے۔ تغیّرات و حوادث انسان اور دیگر ظواہر کی فطرت کا خاصہ ہیں۔ خدا چوں کہ قدیم ہے اس لیے غیر متغیّر ہے۔ جیسے اللہ کی دیگر صفات میں مطلقیت ہے، اسی طرح اس کی خودی بھی انائے مطلق ہے، جو اپنی صفات میں اعلیٰ تر، غیر متغیر اور کامل تر ہے۔

علامہ فرماتے ہیں کہ انائے مطلق اللہ کی صرف ایک شان ہے اور اس شان سے انا ہی کا ظہور ہوسکتا ہے۔[۴۵] یہی خودی کائنات کی دیگر اناؤں کی علت ہے، عالم کے نظام کی وجہ ہے، حیات کا تسلسل خودی ہی کے استحکام سے ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ وہ، جو حبل الورید سے بھی قریب تر ہوتی ہے، انائے مطلق ہے۔[۴۶] خودی کی صفات بیان کرتے ہوئے اسرارِ خودی میں لکھتے ہیں:

پیکرِ ہستی ز اسرارِ خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او
غیرِ او پیداست از اثباتِ او[۴۷]

انائے مطلق کی اس صفت کو قرآن کے تصورِ زمان سے بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ اللہ قرآن میں زمانے کی قسم کھاتا ہے[۴۸] اور رسول اللہ سے ایک صحیح حدیث بیان ہوتی ہے کہ زمانے کو برا مت کہو کیوں کہ خدا ہی زمان ہے۔[۴۹] امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دہر سے مراد خود اللہ نہیں بلکہ زمانہ اللہ کی ایک شان ہے۔ وہ صبح شام، دن رات، حادثات، واقعات کو چلاتا اور بناتا اور فاعل ہے۔ لہٰذا جب حادثات کو گالی دیں گے تو گویا اس کے فاعل کو گالی دیں گے۔[۵۰] علامہ اقبالؒ اپنے خطبے ''Conception of God & Meaning of Prayer'' میں 'دہر' کا ذکر کرتے ہوئے، اسے خدا کی ایک صفت ہی قرار دیتے ہیں، نہ کہ خدا کو زمان۔[۵۱] آگے چل کر علامہ فرماتے ہیں کہ زمان وہ شے ہے، جو مسلسل تبدیل ہوتی اور تکمیل کے مراحل طے کرتی رہتی ہے۔ اس لیے ہم خدا کی ذات کے لیے زمان کا وہ خارجی تصور نہیں لا سکتے جو عموماً کیا جاتا ہے، اور جو اشاعرہ نے پیش کیا تھا۔[۵۲] یہ زمان ہی خدا کی وہ صفت ہے جس سے انائے مطلق ظہور میں آئی ہے۔ ہر زمان اپنے باطن میں خودی لاتا ہے، زمان کی صفتِ تغیر کی وجہ سے ہی خودی متغیر ہے۔ یعنی ذات میں صفات زمان کی وجہ سے ہیں۔ نظم ''مسجدِ قرطبہ'' کے پہلے بند میں علامہ نے زمان کا یہی تصور پیش کیا ہے۔[۵۳] تاہم خودی کامل کی طرح خدا کا زمان بھی کامل اور صاحبِ دوام ہے۔ قرآن کی یہ آیت کہ اللہ کے طریق میں بدلاؤ نہیں، سے یہی مراد ہے۔ اسی دوام یا ازل کو قرآن نے ''لوحِ محفوظ'' کہا ہے۔ یہ خدا کا زمان ہے۔ مادی اشیا کا زمان ماضی، حال اور مستقبل رکھتا ہے۔ روحانی اجسام کا زمان تیز رفتار ہے، خدا کا زمان اس ترتیب یا تسلسل سے مبرا ہے۔ خودی زمانِ ابدی میں بھی ہے اور عصرِ رواں میں بھی۔[۵۴] اسی لیے اقبالؒ نے عشق (جو خودی کا وظیفہ ہے) کے زمان کو عقل کے زمان سے مختلف اور تیز رو قرار دیا ہے:

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رَو
عشق خود اک سیل ہے، سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام[۵۵]

عشق ہی کی طاقت ہے کہ وہ لا مکان تک پہنچا دیتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ عشق ہی کی طاقت سے معراج پر تشریف لے گئے ان کی روحانیت کی ترقی کی انتہا تھی کہ زمانِ عقل سے نکل کر روح کے زمان اور پھر اس سے بھی پرے زمانِ دوام (خدا کا زمان جس میں حرکت نہیں، وقت کی قید نہیں) میں سفر کیا۔ علامہ لکھتے ہیں:

Rising higher and higher in the scale of immaterial beings we reach Divine time- time which is absolutely free from the quality of passage, and consequently does not admit of divisibility, sequence, and change. It is above eternity; it has neither beginning nor end. The eye of God sees all the visibles, and His ear hears all the audibles in one indivisible act of perception. The priority of God is not due to the priority of time; on the other hand, the priority of time is due to God's priority.[56]

تو اے اسیرِ مکاں، لامکاں سے دور نہیں
وہ جلوہ گاہ ترے خاک داں سے دور نہیں
وہ مرغ زار کہ بیمِ خزاں نہیں جس میں
غمیں نہ ہو کہ ترے آشیاں سے دور نہیں[۵۷]

غزالیؒ ہی کی طرح علامہ بھی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہم حقیقتِ مطلقہ سے اگر صفات اور افعال کو منسوب کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان کی وہی حیثیت ہے جو انسانی صفات و افعال کی ہے۔ یا حقیقتِ مطلقہ اگر بابصر اور خلاق مشیت ہے تو اس کی خلاقی اور بصارت کی کیفیت وہ نہیں جس کا اطلاق ذاتِ انسانی پر ہوتا ہے۔[۵۸] اقبالؒ مغربی مفکرین کی اس بات سے اتفاق نہیں کرتے کہ اگر خدا سے ارادے یا غایت کو منسوب کیا جائے گا تو اس سے اُس کے اختیارات میں شرکت لازم آتی ہے۔ وہ قرآنی فکر کے مطابق خدا سے فعلیّتِ ارادہ کو تسلیم کرتے ہیں۔ خدا نا صرف ارادہ کرتا ہے (فعال لما یرید) بلکہ اس کا ارادہ با مقصد اور پُر حکمت ہوتا ہے۔ تاہم خدا کا ارادہ یا فعل، انسانی شعور سے بالاتر ہے۔ انسانی عقل یا فہم اس کا ادراک نہیں کر سکتی۔ وہ فاعلِ تقدیر و قدر ہے۔ گو کہ جو کچھ ہے ''لوحِ محفوظ'' میں مقرّر ہو چکا ہے تاہم اس کی غایت ڈھلی ڈھلائی بھی نہیں۔ (آ رہی ہے دما دم صدائے کُن فیکون) سے مُراد ہی یہ کہ اس کی تخلیقی فعلیت (اس کا ارادہ و اختیار) مسلسل ارتقا کی طرف گامزن ہے اور یہ ارتقا اس کی ذات میں نہیں بلکہ صفات میں جاری و ساری ہے۔

اسرارِ خودی کے تمہیدی حصے میں اقبالؒ نے تصادم کا ذکر کیا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ ایک کُل ہے اور یہ کُل تصادم کی صورت نہیں اختیار کر رہا بلکہ بہت سارے حقیقی اجزا ایک دوسرے سے تصادم کی صورت میں 'کُل' کی صورت اختیار کرنے کی سعی کر رہے ہیں۔[۵۹] لیکن ناقدین نے اکثر یہاں خدا (حقیقتِ اولیٰ) یا 'کُل' کا تصادم مراد لیا ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ ان اشعار میں خودیِ مطلق کو 'بذاتہ خدا' قرار دیتے ہیں اور ایسا اس

وجہ سے ہوا ہے کہ وہ اقبالؒ کو سمجھتے ہوئے قرآن کو ماخذ بنانے کی بجائے ہیگل کا تصادم کا نظریہ اور مسولینی کی کلیّت کا تصوّر پیشِ نظر رکھتے ہیں اور نتیجے کے طور پر علامہ کو وجودی قرار دینے پر مُصر ہیں۔[۶۰] اقبالؒ اس حقیقی اجزا کے تصادم کا لازمی نتیجہ بقائے دوام قرار دیتے ہیں اس لیے اس تصادم کو مثبت معنوں میں لیتے ہوئے اسے بقائے شخصی کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس کے برعکس نطشے سرے سے شخصی بقا کا ہی منکر ہے۔ اور بقول اقبالؒ ''حصولِ بقا کے آرزومندوں کو وہ زمانے کی پشت کا بوجھ قرار دیتا ہے۔''[۶۱] خدا کا وجود ثابت ہے۔ وہ واجب الوجود ہے، قدیم ہے، غیر متغیّر ہے، اس کی ذات میں کوئی تبدیلی نہیں آسکتی۔ یہ نظریہ خدا اور انسان میں بہت بڑا فرق قائم کرتا ہے۔ خدا کی خودی کو انسان کی خودی سے سمجھنے کی کوشش درست نہیں۔ اگر دونوں کو ایک ہی سمجھ لیا جائے تو اپنی آخری انتہا پر جا کر خدا اور بندے کے مابین فرق ختم ہو جاتا ہے، اور دونوں ایک ہی بن جاتے ہیں۔ یہ قرآنی فلسفے کے خلاف ہے اور اقبالؒ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں لکھی جانے والی علامہ کی تحریریں (مکاتیب / مضامین) اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ وہ اس یونانی تصورِ خدا کے خلاف تھے، جو ایک مقام پر بندے اور خدا کو ایک ہی ذات میں ڈھال دیتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ بندے کو بندہ اور خدا کو خدا ہی رہنا چاہیے: مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی۔[۶۲]

وحدت الوجودی تصورِ خدا میں خدا اور بندے کا جو تعلق پیش کیا جاتا ہے اس کے پس پردہ حسنِ مطلق اور اس کے اظہار کا نظریہ بہت اہمیت کا حامل ہے۔ اقبالؒ اپنے مقالے فلسفۂ عجم میں ابن سینا کا تصورِ الٰہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ابن سینا حقیقتِ مطلقہ کو حسنِ ازل قرار دیتا ہے۔ لہٰذا کائنات کے مظاہر کا مشاہدہ کرنے سے یہ معلوم ہوگا کہ ہر شے میں اسی کی جھلک ہے۔ یہ تصور خالص عربی فکر کی پیداوار ہے، اور خدا کو حسن کامل سمجھنا کسی لحاظ سے غیر اسلامی نہیں۔ لیکن اس تصور میں اختلاف اس وقت پیدا ہوا جب حسنِ کامل سے اتصال اور کائنات کے تمام مظاہر میں حسن ازلی کو دیکھنے کا رواج ہوا۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ یہ قریب قریب وہی تصور ہے جو قدیم ایران میں زرتشت مذہب میں پایا جاتا تھا، اسی لیے پہلے پہل اسلام میں یہ تصور ایرانی النسل صوفیہ، معروف کرخیؒ اور بایزید بسطامیؒ کے ذریعے ہوا۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ ویدانت کی طرح ایک غیر شخصی خدا کا تصور ہے۔ یہ تصور انسان کے اندر ایک احساسِ ہجر و فراق پیدا کرتا ہے، اور انسان کے اندر حسنِ کامل سے اتصال کی خواہش اجاگر کرتا ہے۔ یہ کہ انسان، حسنِ ازل کی ایک شبیہ ہے، اس کی معراج یہ ہے کہ وہ اس حجاب کو پھاڑ ڈالے اور اصل سے الحاق کر کے خود کو مکمل کر لے۔ ایک زمانے تک اسی شے (حسنِ کامل سے الحاق) کو معرفت یا علم اولیٰ یا علمِ حقیقی قرار دیا جاتا رہا ہے۔[۶۳] اقبالؒ کے نزدیک خدا کی ایک صفت جلال ہے تو دوسری جمال۔ وہ خدا کا صفاتی تصوّر پیش کرتے ہوئے اُسے حُسن مطلق قرار دیتے ہیں۔ ایماویگے ناسٹ کے نام ایک خط میں وہ موت کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے اُسی حقیقتِ اولیٰ کو دائمی حُسن قرار دیتے ہوئے لکھتے

ہیں: ''۔۔۔آپ کو یاد ہوگا کہ گوئٹے نے اپنی زندگی کے لمحۂ آخریں میں کیا کہا۔۔۔''مزید روشنی''۔موت ہمارے لیے ایسے باب وا کرتی ہے اور ہمیں ان منزلوں تک پہنچاتی ہے جہاں ہم دائمی حسن وصداقت کے روبرو ہوتے ہیں۔''[۶۴] عبداللہ قریشی کے مطابق اقبالؒ نے نطشے سے جو اخذ کیا ہے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اُس کے تصوّرِ خدا سے متاثر تھے، جو اُن کے اپنے تصوّرِ خدا سے مماثلت رکھتا تھا۔[۶۵] تاہم اس سے یہ مُراد نہیں کہ اقبالؒ کے تصوّرِ خدا کی تشکیل میں نطشے کے تصوّرِ یزداں کا کوئی اثر تھا جیسا کہ عموماً سمجھا جاتا ہے۔اسی طرح وہ اپنے ایک خط بنام نکلسن میں اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ الٰہیات کے متعلق انھوں نے الگزنڈر کے خطبات دیکھے ہیں۔[۶۶] اس اعتراف سے بھی یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ انھوں نے الگزنڈر سے کچھ اخذ کیا ہے۔مکتوب ھذا میں آگے چل کر وہ الگزنڈر کے بعض خیالات کی تردید بھی کرتے ہیں اور یہاں پر اپنا عقیدہ واضح کرتے ہیں: ''میرا عقیدہ یہ ہے کہ کائنات میں جذبہ الوہیت جاری وساری ہے لیکن میں الگزنڈر کی طرح یہ نہیں مانتا کہ یہ قوّت ایک ایسے خدا کے وجود میں جلوہ آرا ہوگی، جو وقت کے تابع ہوگا۔اس باب میں میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قوت ایک اکمل واعلیٰ انسان کے پیکرِ خاکی میں ظاہر ہوگی۔''[۶۷] دراصل اقبال جب بھی کسی یورپی، جرمن یا مشرقی مفکّر کے کسی فلسفے کا ذکر یا تائید کرتے ہیں تو اس لیے کہ وہ ان کے اپنے فلسفہ (جو قرآن سے آیا ہے) سے میل کھاتا ہے۔اس لیے یہ کہنا کہ مثنویات یا دیگر کلامِ اقبالؒ نے یورپی فلسفیوں سے اثر لیتے ہوئے لکھی ہیں، سراسر غلط ہے۔کیوں کہ خود اقبالؒ اس کا رد کرتے ہیں۔وہ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں: ''شاید ان کو یہ معلوم نہیں کہ جو خیالات میں نے ان مثنویوں میں ظاہر کیے ہیں ان کو برابر ۱۹۰۷ء سے ظاہر کر رہا ہوں۔اس کے شواہد میری مطبوعہ تحریریں، نظم ونثر انگریزی واُردو موجود ہیں۔''[۶۸]

خدا کی صفات سے شیخ اکبر ابن عربیؒ نے کائنات کی دیگر اشیا کا ہونا قرار دیا ہے۔ابن عربیؒ خدا کو ''حقیقت الحقائق'' کہہ کر پکارتے ہیں۔[۶۹] کیوں کہ خدا ہر شے کا مبدا ہے۔لہٰذا ابن عربیؒ کے مطابق ''ذات/ وجود'' صرف حقیقت مطلق (خدا) ہے باقی کوئی شے ''ذات'' کہلانے کے لائق نہیں۔وجود صرف خدا کا ہے باقی سب لاموجود (لا موجود الا اللہ) ہے، سب کچھ خدائی صفات کا ظہور ہے، کسی نہ کسی روپ میں (ماخوذ از ''فصوص الحکم)۔اقبال اس خیال کی تائید نہیں کرتے۔ان کے نزدیک خدا حقیقتِ اولیٰ ضرور ہے، وہ حقیقت الحقائق بھی ہے، لیکن اس حقیقت سے جن حقائق کا صدور ہوا ہے وہ بھی اپنا وجود اور مقام رکھتی ہیں۔ان میں آدم سرِ فہرست ہے جو اپنا ایک وجود رکھتا ہے۔ابن عربی اشیا کو ''وجود (ذاتِ الٰہی)'' کا ایک مرتبہ قرار دیتے ہیں عین وجود نہیں کہتے، اور کہتے ہیں کہ ان مراتب میں سب سے افضل آدم ہے اور آدم میں سب سے افضل رسول اللہ ﷺ ہیں۔[۷۰] جب کہ اقبالؒ، آدم کو محض ایک مرتبہ یا شے کہنے کی بجائے ایک مبین ''وجود'' قرار دیتے ہیں۔اقبالؒ نا صرف انسان کے وجود کو حقیقی تسلیم کرتے ہیں، بلکہ اس کے ہونے کو کائنات

کے ہونے کی وجہ قرار دیتے ہیں۔ حافظ عباد اللہ فاروقی اپنے مضمون ''علامہ اقبال اور وحدت الوجود'' میں لکھتے ہیں کہ جس زمانے میں اقبالؒ وحدت الوجودیوں کے تصورِ فنا سے بیزار ہو کر فلسفۂ خودی پیش کر رہے تھے، اسی زمانے میں امام ربانیؒ کے مکتوبات کی اشاعت ہوئی، جس میں وحدت الوجود کی تردید کر کے وحدت الشھود کا نظریہ پیش کیا گیا تھا۔ حافظ عباد اللہ فاروقی لکھتے ہیں کہ علامہ کو یہ نظریہ قدرے بھایا، کیوں کہ یہ ان کے تصورِ خودی کے مطابق ہو نہ ہو، فنائیت کے تصور کے خلاف ضرور تھا۔ [۱] دوسرا یہ کہ امام ربانیؒ نے آیاتِ قرآنی کے ذریعے وحدت الوجود کے نظریے کی نفی کی۔ یہ طریقِ کار خود اقبالؒ کے طریقے کے مطابق تھا۔ اس عرصے کے مکاتیب گواہ ہیں کہ وہ ابن عربیؒ کے اکثر تصورات سے بیزار نظر آتے ہیں۔ گو کہ ان کی تردید نہیں کرتے تاہم ان ''عقائد کی پیروی'' کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ مزید برآں امام ربانیؒ نے شیخ اکبرؒ کے عین ذات وصفات کے تصور کی بھی تردید کی تھی اور فرمایا کہ صفات عین ذات نہیں بل کہ زائد علی الذات ہیں۔ اللہ اپنی ذات میں افضل و کامل ہے اور صفات کی حاجت سے بے نیاز۔ صفات اللہ کے وجود کے تعینات یا ظلال ہیں[۲]۔ قرآن میں اسی کو لفظ ''آیت'' (نشانی) سے واضح کیا گیا ہے۔ اس نظریے کی رو سے کائنات معدوم کی بجائے ''موجود'' ٹھہرتی ہے۔ لہٰذا شیخ اکبرؒ کا کائنات یا آدم ہی کو خدا کہنا قرآن کے نظریے کے خلاف جاتا ہے۔ بقول حافظ عباد اللہ: ''حضرت مجدد ذاتِ حق کو وراء الوراء تسلیم کرتے ہیں، جب کہ شیخِ اکبرؒ کائنات ہی کو خدا مانتے ہیں۔'' [۳]

فکر قرآن کے مطابق علامہ اقبالؒ بھی بہ اعتبارِ ذات خدا تعالیٰ کی ماورائیت کے قائل ہیں۔ اللہ وحدہ لا شریک ہے۔ اور ذات اور صفات کے حوالے سے نہ ہی اس کی کوئی مثال لائی جا سکتی ہے، نہ ہی کوئی اس میں شریک ہو سکتا ہے۔ وجودی، خدا کی ذات میں شرک لاتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ علامہ، امام ربانیؒ کے وحدت الشھود کے نظریہ ظِل کے بھی قائل نہیں، کہ انسان یا کائنات خدا کا ظلی وجود ہے کیوں کہ اس طرح صفات میں شرک لازم آتا ہے۔ درحقیقت اقبالؒ ہر اس فلسفے کے خلاف ہیں، جو قرآن کے تصورات سے ٹکراتا ہے، جس پر یونانی فلسفے کی بنیاد کھڑی ہے۔ اس کے لیے خواہ ابن عربیؒ ہوں، یا امام ربانیؒ؛ الجیلی ہوں یا امام غزالیؒ، ہر وہ شخص جس کا کوئی ایک بھی نظریہ توحید کے خلاف ہو، علامہ اس کی تردید کرنے سے نہیں ہچکچاتے، اور اس کی وجہ وہ خود یوں بیان کرتے ہیں:

زمانہ کہنہ بتاں را ہزار بار آراست
من از حرم نگذشتم کہ پُختہ بنیاد است [۴]

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی، باقی بتانِ آزری [۵]

علامہ نظریہ اسلام (توحید) کی ہمہ گیریت واجتماعیت پر زور دیتے ہوئے اسے عالمِ انسانی کی نجات کا واحد حل قرار دیتے ہیں۔ [۷۶] جہاں تک خدا کی خلاّقی کی بات ہے تو اقبالؒ فرماتے ہیں کہ کائنات، مادہ اور دیگر عناصر وظواہر خدا کی تخلیقی فعالیت کی تعبیریں ہیں۔ جو فکر نے اپنے اپنے رنگ میں کی ہیں، ان کا کوئی مستقل وجود نہیں، یہ محض عقلِ انسانی کے تعینات ہیں جن کے ذریعے ہمیں جہاتِ الٰہیہ کا ادراک ہوتا ہے۔ [۷۷] اقبالؒ کا نظریہ ہے کہ خدا کی ذات کا ادراک تو انسان کسی صورت نہیں کرسکتا لیکن اس کی صفات کو پایا جاسکتا ہے اور اس کا صفاتی مشاہدہ بھی کرسکتا ہے، ایسا ایک ہی روحانی قوّت کے ذریعے ممکن ہے جو خودی کی ترقّی سے حاصل ہوتی ہے۔ اقبالؒ اسے وجدان کا نام دیتے ہیں۔ وجدان کا لفظ اقبالؒ سے پہلے برگساں کے یہاں بھی ملتا ہے، لیکن برگساں نے اسے ذہنی کیفیت کا نام دیا تھا۔ اقبال، وجدان کو خالصتاً قلبی وروحانی تجربہ قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ وجدان، قلب کی مخصوص صفت یا خاصیت ہے جو ہمیں حقیقتِ مطلقہ کے اس پہلو سے آشنا کراتا ہے جہاں حسّی ادراک (فکر) کی رسائی نہیں۔ فکر سے حاصل ہونے والا علم اضافی، چناں چہ ہمیشہ مجازی یعنی مظاہر کا علم ہوتا ہے۔ لیکن وجدان، جو ایک کیفیتِ قلبی ہے، کے ذریعے ہم اپنی ذات سے ماورا ہوکر، اپنی ذات اور کائنات کو تسخیر کرکے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچ سکتے ہیں۔ اقبالؒ کے نزدیک بقا، انسان کی ایسی متاعِ گراں مایہ اور بلند ترین آرزو ہے جس کے حصول پر اسے تمام قوّتیں مرکوز کردینی چاہئیں۔ [۷۸]

اقبالؒ کے خیال میں حقیقتِ مطلقہ سے مسلسل تخلیق کا ظہور ہوتا رہتا ہے (کل یومٍ ھو فی شان)۔ گویا وہ اپنی صفت میں حرکی (Dynamic) ہے۔ حقیقت کے حرکی ہونے کا اظہار اقبالؒ، برگساں اور رومیؒ کے یہاں ملتا ہے۔ تاہم اقبالؒ اور رومیؒ کا راستہ اپنے آخری مقام (مقصدیت) پر آکر برگساں سے الگ ہوجاتا ہے، جہاں حقیقت مطلقہ کا معادی تصوّر سامنے آتا ہے۔ برگساں حقیقتِ مطلقہ کو کائنات کی رگ وپے میں جاری وساری قرار دیتا ہے لیکن اس کی سمت اور مقصد کا تعیّن نہیں کرتا۔ برگساں یہ کہتا ہے کہ جوشِ حیات (élan vital) کسی منزل کی جانب گامزن نہیں۔ عملِ ارتقا میں ایک تشویق پہلے سے ہی پائی جاتی ہے جو اسے اپنی منزل پر رواں دواں رکھتی ہے۔ اس کے لیے کسی ارادے یا مقصد کی ضرورت نہیں۔ گویا حقیقت ایک بے مقصد رو ہے، بے منتہا ہے۔ اقبالؒ اس تصور کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے، ان کے نزدیک حقیقتِ اولیٰ ایک بامقصد وبا ارادہ تخلیقی حرکت ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے: کیا انھوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ ہم نے کائنات کو بے مقصد ہی تخلیق کر دیا؟ اقبال اور رومیؒ حقیقت کے نہ صرف معادی پہلو کا ذکر کرتے ہیں بلکہ وجدانی تجربے کا اصل مقصد یہی قرار دیتے ہیں۔ تاہم برگساں جب یہ کہتا ہے کہ انسان ہی وہ واحد مخلوق ہے جو صاحبِ اختیار ہے۔ [۷۹] تو اقبالؒ اس کو نا صرف تسلیم کرتے ہیں بلکہ اسی نظریے کو انسانی ارتقا کی دلیل بھی بناتے ہیں۔ خدا وہ حقیقتِ مطلقہ ہے جو لازوال اور لامکان ولازمان ہے، اس کی کوئی حد، کوئی کنارہ نہیں۔ وہ سراپا جمال وکمال وجلال ہے۔ خدا اپنے

حُسن اور جلال کو صفات کے پردے میں ظاہر کر کے بندے کو ان صفات کا تابع دیکھنا چاہتا ہے۔ بندے میں صفاتِ خداوندی پیدا ہونے سے خدا کی صفات میں کوئی کمی نہیں آئے گی کیوں کہ وہ مطلق اور اٹل اور ماورائے کائنات والعقل ہیں۔ البتہ بندے کی ذات اور رُتبے میں بلندی والوہیت پیدا ہوگی اور یہ خود بندے ہی کے لیے خیر ہے۔ خدا کسی خیر یا فائدے کا محتاج یا طلب گار نہیں۔ خدا لافانی اور باقی سب فانی ہے۔ انسان کی زندگی کی جو چند سانسیں ہیں، وہ بھی اُدھار ہیں، عارضی ہیں، خدا کی امانت ہیں۔ اقبالؒ جہاں ایک طرف خدا کی ابدیت، لامتناہیت اور عظمت کا ذکر کرتے ہیں، تو ساتھ ہی انسان کی عظمت اور بقائے دوام کا بھی اعتراف کر تے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان کی عظمت اس وجہ سے بھی ہے کہ وہ آزمائشیں سہتا ہے، موت و زیست کی کشمکش میں مبتلا رہتا ہے اور نہایت غم و اندوہ سہتا ہوا مقامِ بقا حاصل کرتا ہے۔ جاوید نامہ کی مناجات میں وہ اسی فنا سے بقا کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

تو فروغِ جاوداں ما چوں شرار
یک دو دم داریم و آں ہم مستعار
اے تو نشناسی نزاعِ مرگ و زیست
رشک بر یزداں برد ایں بندہ کیست؟
آنیم من جاودانے کن مرا
از زمینے آسمانے کن مرا[۸۰]

حقیقتِ مطلقہ یا ذاتِ باری کے وجود کو صرف وجدان کے ذریعے سے سمجھا جا سکتا ہے جو سراسر روحانی، ماوراالطبیعی اور مذہبی شے ہے۔ انسان کا مقصدِ اولیٰ اس وجدان کو پا کر ذاتِ الٰہی کا ادراک کرنا ہے۔ لیکن خدا چوں کہ انسان کی رسائی سے ہر لحاظ سے ماورا ہی ہے اس لیے انسان کبھی مکمل طور پر حقیقتِ مطلقہ کی ماہیت کو نہیں پا سکتا۔ اور اگر وہ اس فنا کا یہ عارضی تجربہ کر لے تو اس کی بقا اور عظمت اسی میں ہے کہ وہ اس مقامِ حضوری سے عالمِ دنیا میں واپس آ جائے۔[۸۱] (واقعۂ معراج اس کی سب سے بڑی دلیل ہے، جو افضل البشر، بشرِ کامل کو نصیب ہوا)۔ اقبالؒ کو اپنے آدم ہونے پر کوئی شرمندگی نہیں، بلکہ وہ اس مقام و مرتبے، جو ربِ کریم نے اسے ''احسنِ تقویم'' اور ''خلیفۃ الارض'' بنا کر عطا کیا ہے، فخر کرتے ہیں۔[۸۲] اس کے بدلے وہ اور کوئی مقام لینا گوارا نہیں کرتے۔ کیوں کہ آدم وہ ذات ہے، جسے فرشتوں نے سجدہ کیا ہے، اور ابلیس کو جس کے آگے سر نہ جھکانے کی وجہ سے راندہ درگاہ کیا گیا۔ وہ اپنے اس بشریت کے مقام کو کبھی ہاتھ سے نہیں جانے دینا چاہتے۔

چناں با بندگی در ساختم من
نہ گیرم گر مرا بخشی خدائی[۸۳]

خدائی اہتمام خشک و تر ہے
خداوندا خدائی دردِ سر ہے
ولیکن بندگی؟ استغفراللہ!
یہ دردِ سر نہیں، دردِ جگر ہے[۸۴]

انسان آخری درجے میں خدا کی رضا میں اپنی رضا کو گم کر کے بقائے دوام حاصل کر لیتا ہے اور اسی پر نائبِ الٰہی کا مقام پاتا ہے جو تخلیقِ آدم کا مقصدِ اولیٰ تھا کہ اللہ نے فرمایا کہ میں آدم کی تخلیق کر رہا ہوں تا کہ زمین پر اپنا نائب بناؤں۔[۸۵] 'Conception of God...' میں علامہ، تخلیقِ آدم اور اس کو جنت سے نکال کر زمین پر بھیجے جانے کا مقصد ہی خدا کا بندے پر اعتماد قرار دیتے ہیں، اللہ نے بندے کو علم، اختیار اور خودی عطا کر کے اس کو نیابت کے لائق سمجھا ہے تو انسان کا حق ہے کہ وہ اس اعتماد کا جواب اس شر کے خلاف لڑ کر دے، جس نے اس کو اس کی جنت سے نکلوایا تھا[۸۶] اور یہ کام وہ اپنی خودی کو پہچان کر ہی کر سکتا ہے۔ خدا نے اس کو زمین پر اس کی خودی کی آزمائش کے لیے ہی بھیجا ہے۔ یہی جبر اس میں اختیار پیدا کرتا ہے۔ علامہ لکھتے ہیں:

> The only way to correct this tendency was to place him in an environment which, however painful, was better suited to the unfolding of his intellectual faculties... And the experience of a finite ego to whom several possibilities are open expands only by method of trial and error.[87]

چناں چہ وہ امانت جس کو اٹھانے سے ہر شے نے انکار کیا، خودی ہی تھی۔ ''تمہیدِ آسمانی'' میں وہ لکھتے ہیں کہ انسان اسی امانت (خودی) سے بے خبر ہے، تاہم اپنے ہی وجود پر نگاہ ڈال کر وہ اس کو پہچان سکتا ہے۔

اے امینے از امانت بے خبر
غم مخور، اندر ضمیرِ خود نگر
روزہا روشن ز غوغائے حیات
نے ازاں نورے کہ بینی در جہات[۸۸]

یہی نکتہ حکیم سنائیؒ کی زبان سے ادا کیا ہے:

ہر زماں تدبیر ہا دارد رقیب
تا نگیری از بہارِ خود نصیب
بر درونِ شاخِ گل دارم نظر
غنچہ ہا را دیدہ ام اندر سفر![۸۹]

اپنے وجود پر نگاہ ڈالنے کے لیے وجود کو حقیقی تسلیم کرنا ضروری ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ الجیلی نے انسانِ

کامل کے افضل ترین درجے میں اس کو اسم ''اللہ'' میں گم اور فنا اس لیے کر دیا ہے کیوں کہ وہ ''صفات'' اور ''حقیقت'' میں امتیاز برقرار نہیں رکھ سکا۔[۹۰] وہ مزید لکھتے ہیں کہ الجیلی نے جسے شناخت ''صفات اور حقیقت'' کا نام دیا تھا، اس نظریے نے ہیگل کے "Thought & Being" کو بنیاد فراہم کی۔[۹۱] الجیلی کی ''عالمِ صفات'' کی اصطلاح جو وہ ''عالمِ مادی'' کے لیے لاتے ہیں قدرے گمراہ کُن ہے۔ جب وہ کہتے ہیں کہ حقیقت اور صفت کا اختلاف صرف خارجی ہے اور یہ اشیائے فطرت میں اپنا وجود نہیں رکھتا، یہ صرف ہمارے ذہن کا خیال ہے جس سے ہم مادی دنیا کو سمجھتے ہیں، حقیقی نہیں ہے،[۹۲] تو اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ الجیلی 'تجرباتی سوچ' کی سچائی (The Truth of Empirical Idealism) کو تو پہچانتا ہے لیکن اختلافات کی مطلقیت (The absoluteness of distinction) کو نہیں مانتا۔[۹۳] حقیقت مطلق کو سمجھنے کے لیے حقیقت اور صفت میں امتیاز رکھنا ضروری ہے۔ اسی فرق کی شناخت کرنے سے انسان اُس الوہی مقام کو پاتا ہے، جسے الجیلی نے روحانی خودمختاری کہا ہے۔[۹۴]

انسانِ کامل کی معراج یا معرفت یہ نہیں کہ انسان اپنے وجود کو حقیقت مطلقہ کے وجود میں گم کر دے اور فنائے دوام حاصل کر لے بلکہ فنائے حقیقی بقائے دوام میں ہے۔ عبودیت کی انتہا یہ ہے کہ انسان خود کو اللہ کی رضا میں (نہ کہ وجود میں) گم کر کے (انی اسلمت وجھی) کا نعرہ لگا کر اپنی رضا کو اللہ کی رضا میں فنا کر دے۔ فنا سے بقا کے اس سفر میں علامہ اقبالؒ، جسم کی بجائے روح کی بقائے دوام کے قائل ہیں۔ وہ انسان کو ہمیشہ کی زندگی کی طرف رجوع کرنے کا درس دیتے ہیں اس لیے انسان کا وجود حقیقی قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے الجیلی کی طرح انسان کی تکمیل کے تین ہی مراحل پیش کیے ہیں: اطاعتِ الٰہی، ضبطِ نفس، نیابتِ الٰہی۔ لیکن الجیلی اور اقبالؒ کے تصوّر میں فرق یہ ہے کہ الجیلی انسانِ کامل کا آخری رُتبہ فنا فی اللہ (اسم ''اللہ'' میں گم ہو جانا) قرار دیتا ہے (وجودی صوفیہ اسی شے کو اللہ کے وجود میں گم ہونا قرار دیتے ہیں)۔ اقبالؒ اس کے قائل نہیں، وہ توحیدِ قرآنی کے عین مطابق انسان کے ہر شے سے بے نیاز ہو جانے کے بعد خدا کی ''رضا'' میں گم ہو جانے کو افضل قرار دیتے ہیں نہ کہ خدا کے ''وجود'' میں گم ہو جانے کو۔

❁...❁...❁

حوالہ جات وحواشی

۱۔ محمد اقبال،علامہ، کلیاتِ اقبال اردو،(ارمغانِ حجاز)،اقبال اکادمی،لاہور،اشاعت ششم،۲۰۰۴ء،ص۷۲۳-۷۲۴۔

۲۔ برہان احمد فاروقی،ڈاکٹر،حضرت امام ربانیؒ کا نظریہ توحید،آئینہ ادب،لاہور،اشاعت چہارم،۱۹۷۴ء، ص۵۱-۵۲

3. Muhammad Iqbal, Allama, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, M. Saeed Sheikh(Ed), Institute of Islamic Culture, Lahore, 2011, p.01-02

4. Ibid. p. 2

5. Abdul Khaliq, Dr, *Problems of Muslim Mysticism*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2012, 1st. Ed, p.16

۶۔ محمد اقبال،علامہ، کلیاتِ اقبال اردو،(ارمغانِ حجاز)،ص۷۲۵

۷۔ فقیر،سید وحیدالدین، روز گار فقیر ،مکتبہ تعمیر انسانیت،لاہور،۱۹۶۳ء،جلد دوم،ص ۲۶۹

۸۔ ایضاً،ص۲۶۹

۹۔ ایضاً،جلد دوم،ص۲۳۰

۱۰۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصوّر زمان و مکان اور دوسرے مضامین، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۳ء،طبع اول،ص۸۴

11. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.1

۱۲۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی ما بعد الطبیعیات، ڈاکٹر شمس الدین صدیقی (مترجم)، اقبال اکادمی پاکستان،لاہور،۱۹۸۸ء،ص۴۰

۱۳۔ محمد اقبال،علامہ، کلیاتِ اقبال اردو،(ارمغانِ حجاز)،ص۹۹۱

۱۴۔ ابومحمد مصلح،قرآن اور اقبال،ادارہ عالم گیر تحریک قرآن مجید،حیدرآباد دکن،۱۳۵۹ھ،ص۱۵

15. *Reconstruction*, p.50

16. Muhammad Iqbal, Allama, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Latif Ahmed Sherwani (Ed),Iqbal Academy Pakistan,Lahore, 5th Edition, 2009, p.81

17. Ibid

۱۸۔ اصفہانی،امام راغب،مفردات القرآن،باب الف

19. Bergson, Henry, *Creative Evolution*, (Trnas.) Arthur Mitchell, London,1911, p. 13

20. Ibid, p.15

21. Ibid, p.15,16

۲۲۔ محمد اقبال،علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی،شیخ غلام علی اینڈ سنز،لاہور،۱۹۷۷ء،(زبورِ عجم)،ص۴۲۶

۲۳۔ ایضاً۔

۲۴۔ محمد اقبال،علامہ، کلیاتِ اقبال اردو،(زبورِ عجم)،ص۴۶۶

۲۵۔ محمد اقبال، علامہ، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ،سید نذیر نیازی(مترجم)، بزمِ اقبال، لاہور، اشاعت

پنجم، ۲۰۰۰ء، ص ۸۲

۲۶۔ سورۃ یٰسین، آیت نمبر ۸۲

۲۷۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، (زبورِ عجم) ص ۴۹۵

۲۸۔ سورۃ ق، آیت نمبر: ۱۶

۲۹۔ افلاطون، مکالماتِ افلاطون، محمد رفیق چوہان (مترجم)، اسلام آباد، م۔ن، ۱۹۸۷ء، ص ۸۶

۳۰۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، (جاوید نامہ) ص ۵۹۸

31. Bergson, Henry, *Creative Evolution*, (Trans.) Arthur Mitchell, London, 1911, p. 13

32. Ibid

33. *Reconstruction*, p.50

۳۴۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۱۴۷

۳۵۔ علی عباس جلال پوری، اقبال کا علم الکلام، تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۴۷

۳۶۔ الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال – ایک مطالعہ، دار التذکیر، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۱۰۴ تا ۱۰۶

۳۷۔ علی عباس جلال پوری، اقبال کا علم الکلام، ص ۷۵ تا ۷۷

۳۸۔ یہ ایک غیر مستند روایت ہے، جلال الدین السیوطی، الحاوی للفتاویٰ، (فتاوی الصوفیا) دار الفکر للطباعۃ والنشر، ۲۰۰۴ء ص ۲۸۸۔ صوفیا کی کتب اس قول سے بھری ہوئی ہیں کہ یہ حدیثِ قدسی ہے، جب کہ ابن تیمیہؒ کے مطابق یہ موضوع حدیث ہے، امام نوویؒ کے مطابق اس کی سند میں اشتباہ ہے۔ ابن سمعانی کا کہنا ہے کہ پہلی بار اس حدیث کو یحییٰ معاذ رازی نے بیان کیا ہے۔

۳۹۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، (اسرارِ خودی) ص ۱۳

۴۰۔ یزدانی، خواجہ حمید، شرح اسرار و رموز، لاہور، سنگِ میل پبلیکیشنز، ۲۰۰۴ء، ص ۲۶

۴۱۔ عبدالرؤف ملک، مغرب کے عظیم فلسفی، پاکستان رائٹرز کوآپریٹو سوسائٹی، لاہور، ص ۲۵۷، ۲۵۸

۴۲۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (ضربِ کلیم) ص ۵۴۶

۴۳۔ محمد اقبال، علامہ، فلسفۂ عجم، میر حسن الدین (مترجم)، نفیس اکیڈمی، حیدر آباد دکن، تیسرا ایڈیشن، ۱۹۴۴ء، ص ۵۹ تا ۶۲

۴۴۔ امام غزالیؒ، تہافۃ الفلاسفۃ، محمد حنیف ندوی (مترجم)، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۴ء، ص ۱۸

45- *Reconstruction,*p.57

46- *Reconstruction,*p.57

۴۷۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، (اسرارِ خودی) ص ۱۲-۱۳

۴۸۔ سورۃ عصر، آیت نمبر: ۱

۴۹۔ صحیح بخاری، کتاب الادب، حدیث ۵۸۲۸؛ صحیح مسلم، باب النھی عن سب الدھر، حدیث: ۱۷۶۲

۵۰۔ سنن البیھقی الکبری، حدیث: ۶۲۸۳

51- *Reconstruction,*p.58

52- *Reconstruction,*p.60

۵۳۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (بالِ جبریل) ص ۴۱۹

54- *Reconstruction*, p.61

۵۵۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (بالِ جبریل)، ص ۴۲۰

56- *Reconstruction*, p.60

۵۷۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (بالِ جبریل)، ص ۳۸۰

58- *Reconstruction*, p.62

۵۹۔ مظفر حسین برنی، سید، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، ترتیب پبلیکیشنز، لاہور، جلد دوم، ص ۱۶۴
۶۰۔ دیکھیے: علی عباس جلال پوری، یوسف سلیم چشتی، الطاف احمد اعظمی، خواجہ حمید یزدانی، ڈاکٹر برہان فاروقی
۶۱۔ مظفر حسین برنی، سید، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، ص ۱۶۴
۶۲۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (بالِ جبریل)، ص ۳۵۲
۶۳۔ محمد اقبال، علامہ، فلسفۂ عجم، ص ۱۵۴ تا ۱۵۶
۶۴۔ مظفر حسین برنی، سید، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد اول، ص ۲۳۶
۶۵۔ درانی، سعید اختر، ڈاکٹر، اقبال یورپ میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۸۸
۶۶۔ مظفر حسین برنی، سید، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم، ص ۱۶۰
۶۷۔ ایضاً، ص ۱۶۰-۱۶۱
۶۸۔ ایضاً، جلد دوم، ص ۹۷
۶۹۔ عبدالقدیر صدیقی (مترجم)، دیباچہ فصوص الحکم، کتاب محل، لاہور، ۲۰۱۴ء
۷۰۔ ایضاً۔
۷۱۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی و دیگر، اقبالیات کے سو سال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۴۴۰
۷۲۔ ایضاً۔
۷۳۔ ایضاً، ص ۴۴۳
۷۴۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، (پس چہ باید کرد)، ص ۸۶۰
۷۵۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (بانگِ درا)، ص ۲۹۰
۷۶۔ مظفر حسین برنی، سید، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم، ص
۷۷۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۱۱۸-۱۱۹
۷۸۔ ایضاً
۷۹۔ فلسفۂ اقبال، مرتبہ، بزمِ اقبالؒ، ۲ کلب روڈ، لاہور، طبع دوم، مارچ ۱۹۸۴ء، ص ۱۲۳
۸۰۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، (جاوید نامہ)، ص ۵۹۸

81- *Reconstruction*, p.18

82- *Reconstruction*, p.66-68

۸۳۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۹۷
۸۴۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (بالِ جبریل)، ص ۴۱۳
۸۵۔ سورۃ بقرہ، آیت نمبر ۳۰

86- *Reconstruction*, p.69

87- *Reconstruction*, p.69

۸۸۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۰۲

۸۹۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۶۶

90- *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, p. 83

۹۱۔ ایضاً، ص ۸۲، ۸۳

۹۲۔ ایضا، ص ۸۳

۹۳۔ ایضا، ص ۸۴

۹۴۔ محمد اقبال، فلسفۂ عجم، میر حسن الدین (مترجم)، ص ۵۱

''آرائش محفل'' کے حاتم اور اقبال کے ''انسان کامل'' کے اشتراکات

ثمینہ سیف/ڈاکٹر نسیمہ رحمٰن

نگارخانۂ دُنیا میں انسان ہمیشہ اپنی ذات کے اندرون و بیرون نہاں خانوں کی تلاش میں سرگرداں ہے، یہی جستجو بالعموم فنون لطیفہ اور بالخصوص ادب میں گرہ کشائی کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان ازل سے ہی ادب کا موضوع فکر اور محور رہا ہے۔ دُنیا بھر میں تخلیق پانے والے ادب پر اچٹتی سی نگاہ دوڑائیں تو یہ بات مشاہدہ میں آتی ہے کہ سب سے غالب اور ہمہ گیر رجحان انسان اور انسانیت کا ہی ہے۔ انسان محض گوشت پوست کا پیکر نہیں ہے بلکہ یہ اشرف المخلوقات، نائب خدا اور ہستی کائنات کا اعلیٰ ترین مظہر ہے۔ ڈاکٹر علامہ محمد اقبال کی فکر اور شاعری کا مرکزی موضوع انسان ہی ہے، وہ انسان کے اندر پنپنے والی آرزوؤں، امیدوں اور اس کے بہتر مستقبل کے نغمہ گر ہیں۔ اس ضمن میں ڈاکٹر سید عبداللہ کا کہنا بجا ہے کہ '' کلام اقبال کا کل موضوع انسان ہی ہے۔ اقبال خدا کی بات بھی انسان ہی کے حوالے سے کرتے ہیں اور کائنات کی تفسیر تو ہے ہی انسانی مقاصد کے تابع۔ اس لحاظ سے فکر اقبال کو انسان شناسی کا ایک بڑا منبع کہا جا سکتا ہے کیونکہ ان کی خدا شناسی بھی انسان شناسی ہی سے متعلق ہے۔''[1] اقبال کے ہاں انسانی مقصد حیات اور فلسفہ حیات کے متنوع پہلو موجود ہیں۔ اقبال نے ''انسان کامل'' کے لیے اپنی نظم و نثر میں مختلف اصطلاحیں استعمال کی ہیں مثلاً ''مرد مومن''، ''مرد تمام''، ''فقیر''، ''قلندر''، ''درویش''، ''مرد آزاد'' اور ''خلیفۃ اللہ فی الارض'' وغیرہ سب معنوی اعتبار سے ایک ہی مفہوم کی حامل ہیں اور ان سب سے مراد انسان کامل ہی ہے۔

علامہ اقبال کا یہ پختہ عقیدہ ہے کہ اگر انسان اپنے مقام و مرتبے کی شناخت کر کے اس کی اہمیت سے آگاہ ہو جائے تو وہ ایک بے نظیر وجود کی صورت اختیار کرتے ہوئے کائناتی قوتوں کو زیر کر لیتا ہے اور تبھی وہ صحیح معنوں میں مقام نیابت کا ادراک کر کے اپنی حیثیت منوا سکتا ہے۔ قرآن میں انسان کی عظمت اور رفعت کا ایسا شاندار تصور موجود ہے جس کی مثال ادیان سابقہ پیش کرنے سے عاجز ہیں۔ قرآن میں نہ صرف انسان کو نیابت الٰہی کا درجہ بخشا بلکہ اس کو خدا کا دوست مانا ہے۔ انسان جب ذاتی اغراض، محدود مفادات اور ادنیٰ

خواہشات سے بالاتر ہوکر اپنی خودی کا شعور اور احترامِ انسانی کے جذبے سے لبریز ہوتا ہے تبھی وہ بلند نصب العین حاصل کر پاتا ہے۔ قرآن میں تصورِ انسان سے متاثر ہوکر اقبال انسانی حیات کے نظریہ ارتقا کے قائل ہیں اور وہ ہبوطِ آدم کے تصور کو عروجِ آدم کا نظریہ تسلیم کرتے ہیں، مزید برآں انسانی ارتقا کے حوالے سے وہ ڈارون کے نظریہ سے اختلاف اور رومی کے نظریات سے متفق نظر آتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر سلیم اختر ''اقبال کا انسانِ کامل پر جوش، جستجو، عزتِ نفس کے فاتحانہ اثبات اور انسان کی الوہیت کا ثبوت ہے۔''[۲]

اگرچہ ہر دور میں مفکروں اور ادیبوں نے اپنے فلسفے اور ادب کے ذریعے بہترین انسان کا تصور دیا ہے لیکن اُردو داستانی ادب میں کامل انسان کی شبیہہ حاتم کے کردار سے بہتر کسی اور کردار میں دکھائی نہیں دیتی۔ حیدر بخش حیدریؔ نے ۱۸۰۱ء میں آرائش محفل کے عنوان سے ایک طویل داستان فارسی قصے ہفت سیر حاتم سے ترجمہ کی۔ حاتم کا کردار بظاہر تو فارسی ادب کے توسط سے آیا مگر رمزیت کے حوالے سے یہ ہماری تہذیب کی باطنی سطح سے ہم آہنگ ہے۔ آرائش محفل کا موضوع انسانیت سے محبت، ایثار اور قربانی ہے۔ حاتم طائی جو ملک یمن کے بادشاہ طے کا بیٹا ہے اور سخاوت میں بے مثال ہے۔ اس کی پیدائش پر نجومی پیش گوئی کرتے ہیں کہ ''یہ صاحبزادہ ہفت اقلیم کا بادشاہ ہوگا اور تمام عمر برائے خدا کام کیا کرے گا اور اس کا نام مہر سپہر کی طرح قیامت تک دُنیا میں جلوہ گر رہے گا...... یہ حاتم زمانہ ہوگا جب تک جیتا رہے گا تنہا نہ کھائے گا نہ پیے گا۔''[۳] غرضیکہ خدمتِ خلق کا جذبہ حاتم طائی کے کردار کی امتیازی خصوصیت ہے۔ حاتم کا کردار داستانی ادب میں مثالی ہے، اس میں انسانی خصوصیات اپنے کمال پر ہیں۔ بلند اخلاقی اس کی ذات کا جزولاینفک ہے، جانور ہو یا انسان حاتم کی رحم دلی، ہمدردی اور الفت سب کے لیے برابر ہے۔ وہ منیر شامی کو مشکل سے نکالنے کی خاطر خود سختیاں جھیلتا ہے۔ شہزادہ منیر شامی ملک خراسان کے سوداگر کی بیٹی حسن بانو کے فراق میں صحرا بصحرا مارا پھر رہا ہے کیونکہ حسن بانو شادی کے لیے ایسے سات سوالات (شرطیں) رکھتی ہے جو سات ہفت خوان سر کرنے کے برابر ہے۔ منیر شامی کے بجائے حاتم طائی یہ سوالات حل کرتے ہوئے متنوع مہمات کو سر کرتا ہے جو درج ذیل ہیں:

۱۔ ایک بار دیکھا ہے دوسری بار دیکھنے کی ہوس ہے۔
۲۔ نیکی کر دریا میں ڈال۔
۳۔ کسی سے بدی نہ کر اگر بدی کرے گا تو بد پاوے گا۔
۴۔ سچ کہنے میں ہمیشہ راحت ہے۔
۵۔ کوہ ندا کی خبر لانا۔

۶۔ اُس موتی کا جوڑا تلاش کرنا جو مرغابی کے انڈے کے برابر ہے۔

۷۔ حمام بادگرد کی خبر لانا شامل ہیں۔

پہلی مہم میں حاتم جانوروں (گیدڑ اور بھیڑیئے) کی مدد کرتا ہے اور اس کٹھن سفر کو اللہ کے بھروسے پر سر کرتا ہے۔ دوسری مہم میں حاتم ایثار اور خدمت گزاری کا عملی نمونہ پیش کرتا ہے۔ تیسری مہم میں وہ کسی لالچ اور انعام سے بے غرض ہو کر رعایا کی خدمت کرنے میں سرگرداں نظر آتا ہے۔ چوتھی مہم میں خواجہ خضرؑ کی مدد سے وہ جادو اور طلسم کا قلع قمع کرتا ہے جب کہ آخری تین مہمات میں اس کا کردار روحانیت کے اعلیٰ درجات سے روشناس ہوتا ہے۔

نفس اور باطن کی اصلاح کے لیے تصوف میں سلوک کے سات مراحل کو سات وادیاں یا مدارج کہتے ہیں جو فریدالدین عطار کی مشہور مثنوی منطق الطیر میں درج ہیں۔ ڈاکٹر سہیل احمد خاں نے یہ سات مدارج علامتی سطح پر حاتم کے سفر میں تلاش کیے ہیں اور یہ مدارج بالترتیب یوں ہیں:

(۱) وادی طلب: حاتم کی مہم کے پہلے سوال ''ایک بار دیکھا ہے دوسری بار دیکھنے کی ہوس ہے'' کی بابت تمام ضمنی کہانیاں وادی طلب کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ نفس کو مارنا، موذی جانوروں سے بچنا، جنس کی خواہش پر قابو پانا، اژدھے کے پیٹ سے حاتم کا بچ نکلنا اور ریچھوں کی سلطنت کا ذکر آنا، یہ ظاہر کرتا ہے کہ حاتم نے وجود کی منفی سطحوں کو مثبت کی طرف موڑا ہے۔ یہ تربیت نفس کا ابتدائی مرحلہ ہے، اس مہم میں حاتم بھیڑیئے کے چنگل سے ہرنی کی جان بچا کر اپنا گوشت اسے کھانے کو دیتا ہے، گیدڑ حاتم کے زخم کو ٹھیک کرنے کے لیے تگ و دو کرتا ہے اور بدلے میں حاتم کفتاروں کے دانت اور ناخن توڑتا ہے جو گیدڑ کے بچوں کو کھاتے ہیں۔ اس کے بعد حاتم ریچھوں کی سلطنت میں جا نکلتا ہے اور ریچھوں کے بادشاہ خرس کی بیٹی سے شادی کرتا ہے، وہ اسے مہرہ دیتی ہے جو اسے اژدھے کے پیٹ میں محفوظ رکھتا ہے۔ پھر وہ دشت ہویدا کی تلاش میں نکلتا ہے تو راستے میں اسے ایک عورت پکڑ کر تالاب میں لے جاتی ہے جہاں بہت سی خوب صورت نازنینیں اسے اپنی طرف مائل کرتی ہیں مگر وہ ضبط نفس کا دامن تھامے رکھتا ہے اور یہی کامل انسان بننے کے لیے پہلی سیڑھی اور سلوک کی پہلی منزل ہے۔ بالآخر حاتم اس مہم میں کامیاب ہوتا ہے۔ ڈاکٹر سہیل احمد کے مطابق:

> حاتم تربیتِ نفس کے ابتدائی مراحل سے گزر رہا ہے اور پہلا مرحلہ نفس کے رذائل کی پہچان کا ہے۔ اس سفر میں جانوروں کا بار بار سامنے آنا نفس کے حیوانی درجے کی نشاندہی کرتا ہے۔ جانوروں کے درمیان سفر نفس کے رذائل کے درمیان سفر ہے اور جانوروں کا مددگار بن جانا وجود کے حیوانی عناصر سے مثبت رشتہ قائم ہونے کی طرف اشارہ ہے۔۔۔ غار حیات نو (New Birth) کا مقام بھی ہے۔ تالاب قلب ماہیت کا ذریعہ بھی ہے اور حیات نو کی علامت بھی۔ نازنین اور پریاں خواہشات اور ظاہری نیرنگیوں کی ترجمان ہیں جو سالک کے ضبط

کے لیے امتحان بن جاتی ہیں۔ یہاں حاتم ضبطِ نفس سے آگاہ ہوتا ہے۔[۴۲]

(۲) وادیِ عشق: حاتم کے دوسرے سوال ''نیکی کر دریا میں ڈال'' میں حیوانوں کی بجائے اب دیوؤں (طاقتور عناصر) سے واسطہ ہے۔ حاتم کا حلوقہ بلا کو مارنے کا عمل بڑا معنی خیز ہے، جس میں بلا آئینہ دیکھ کر فنا ہو جاتی ہے اور ایسے ہی عشق خود پرستی کا خاتمہ کرتا ہے۔ رمزیت کے نقطۂ نظر سے حلوقہ کو آئینہ دکھا کر ہلاک کرنے کا قصہ بھی بنیادی طور پر ایک فلسفیانہ حکایت ہے جس کے اخلاقی مفاہیم ہیں۔ حلوقہ بلا خود کو آئینے میں جب دیکھتی ہے تو غصے سے پھول جاتی ہے اور یوں اس کا پیٹ پھٹ جاتا ہے اور جنگل اس کی پیٹ کی آلائشوں سے بھر جاتا ہے۔ حلوقہ کی موت کا یہ طریقہ کار خود پسندی اور انا کے خاتمے سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

(۳) وادیِ معرفت: حاتم کی تیسری مہم ''کسی سے بدی نہ کر اگر بدی کرے گا تو بدلہ پائے گا'' میں حاتم سات سروں والے جانور کو ہلاک کر کے ملک الموت سے ملتا ہے جو آگاہی اور معرفت کی نشانی ہے۔ یہاں حاتم فنا کی مختلف صورتوں سے آگاہ ہوتا ہے۔

(۴) وادیِ استغنا: ''سچ کہنے میں ہمیشہ راحت ہے'' اس سوال کی تلاش میں درخت کے نیچے تالاب بہہ رہا ہے جبکہ اِس کی ٹہنیوں پر آدمیوں کے الٹے سر لٹک رہے ہیں۔ یہ امر اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ انسان کے اعمال اور افعال بھی درخت کے پھل کی مانند ہیں۔ مزید برآں اس سفر میں خواجہ خضرؑ کی غیبی مدد یہ ظاہر کرتی ہے کہ اب حاتم بلند درجے پر فائز ہو چکا ہے، خواجہ خضرؑ کی تائیدِ غیبی وجدان اور تدبر کا پتہ دیتی ہے۔

(۵) وادیِ توحید: حاتم کا ''کوہ ندا'' کا سفر بظاہر سادہ مگر پیچیدہ ہے۔ اس مہم میں ایک آدمی مر کر زمین میں سما جاتا ہے اور زمین کا رنگ سبز ہو جاتا ہے، ایسے ہی صوفیا کے ہاں موت کی کئی قسمیں ہیں مثلاً سفید موت (بھوک، پیاس اور نیند پر غلبہ پانا)، سرخ موت (خواہشوں پر قابو پانا)، سبز موت (روحانی ترقی کی علامت) اور سیاہ موت (دارین سے منہ موڑنا)۔ اس سفر کے دوران حاتم وادیِ توحید تک پہنچنے کے لیے ''کوہ ندا'' سے ہو کر گزرتا ہے۔ اِس مہم میں ڈاکٹر سہیل احمد خاں نے لہو کو غفلت کی اور دریا کو وحدت، عالم حادث، معرفت، مراقبے اور مشاہدے کی علامت کہا ہے جو زندگی اور موت سے مزین ہے۔ حاتم لہو کے دریا سے ایک کشتی کے سہارے گزرتا ہے جس میں ملاح نہیں ہے، اس میں روٹیاں اور کباب ہیں۔ آگے ایک ایسا دریا آتا ہے جس میں ہاتھ ڈالنے سے ہاتھ سونے کا بن جاتا ہے پھر سونے کی رنگت والا دریا آتا ہے جس میں سونے کے پہاڑ، میدان اور شجر ہیں۔ اِس حوالے سے ڈاکٹر سہیل احمد خاں یہ بلیغ تجزیہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> سونے اور چاندی کے دریا اعلیٰ روحانی یا نفسیاتی سطحوں تک اٹھ جانے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ محمد اعلیٰ التھانوی نے ''اصطلاحات علوم اسلامیہ'' میں سونے کی علامت کو ریاضت اور مجاہدہ سے وابستہ کیا ہے اور چاندی کو تصفیۂ ظاہر و باطن سے۔ کیمیا گری کی علامات کے حوالے سے سونے اور چاندی کے رموز وجود کے کم

قیمت عناصر کے بیش قیمت ہو جانے کی نشان دہی کرتے ہیں۔ دریا کی علامت ہی سے مربوط کشتی اور مچھلی کی علامات بھی ہیں۔ کشتی سالک کی حفاظت کرتی اور دریا سے پار لے جاتی ہے، مگر بڑی سطح پر اس میں کسی بڑے طوفان میں اگلے دور کے ''تخم'' محفوظ کیے جاتے ہیں۔ مچھلی کو محمد اعلیٰ التھانوی نے ''عارف کامل'' کی علامت قرار دیا ہے۔ مچھلی عارف بھی ہے جو دریائے وحدت میں تیرتا ہے۔[۵]

(۶) وادی حیرت: حاتم کا چھٹا سفر مرغابی کے انڈے کے برابر موتی لانا ہے۔ ''منطق الطیر'' میں چھٹی وادی، حیرت کی وادی ہے، جس میں موتی معرفت کا راز اور انڈا وحدت کی نشان دہی کرتا ہے۔

(۷) وادی فقر و فنا و بقا: یہ سلوک کی آخری منزل ہے جبکہ حاتم کا ساتواں سفر ''حمام بادگرد'' کا راز جاننا بھی بہت معنی خیز مرحلہ ہے۔ یہ حمام ایک طلسم ہے، جس میں نہانے سے تزکیہ نفس ہوتا ہے۔ حمام بادگرد فنا سے قبل تطہیر کی علامت ہے۔ حمام کے اندر پہنچ کر حاتم تین مرتبہ اپنے سر پر پانی ڈالتا ہے۔ تیسری مرتبہ پانی ڈالنے سے ہر سو اندھیرا چھا جاتا ہے، تاریکی ختم ہونے پر حاتم اپنے آپ کو ایک ایسے گنبد میں پاتا ہے جہاں ہر طرف پانی ہے۔ گنبد سے نکل کر حاتم ایک جنگل اور پھر ایک عمارت کی بارہ دری تک پہنچتا ہے۔ یہاں ایک طوطی پنجرے میں قید ہوتی ہے اور ایوان پر یہ عبارت رقم ہے کہ اگر کوئی اس طلسم سے نکلنا چاہتا ہے تو تیر طوطی کے سر پر مارے۔ طوطی کے مرنے سے طلسم کا خاتمہ ہوگا اور ایک قیمتی ہیرا ملے گا، طوطی کو تیر نہ لگنے کی صورت میں تیر مارنے والا پتھر کا بن جائے گا۔ حاتم ایک تیر چلاتا ہے جو خطا ہو جاتا ہے، وہ گھٹنوں تک پتھر کا بن جاتا ہے اور وہ سو قدم پیچھے جا گرتا ہے۔ دوسرا تیر بھی خطا ہوتا ہے اور وہ دو سو قدم پیچھے گر کر ناف تک پتھر کا بن جاتا ہے۔ حاتم بارگاہ الٰہی میں روتا اور گڑگڑاتا ہے، اللہ پر توکل کر کے تیسرا تیر آنکھیں بند کر کے چلاتا ہے جو نشانے پر لگتا ہے۔ طوطی پنجرے سے گر جاتی ہے، طلسم کا اثر زائل ہوتا ہے اور پتھر کے بنے تمام آدمی اپنی اصلی حالت میں آ جاتے ہیں۔ ڈاکٹر سہیل احمد خاں نے حاتم کی ان مہمات کو فنا اور بقا کے مراحل کے مماثل قرار دیا ہے، اس ضمن میں ان کی یہ رائے ملاحظہ کیجیے:

> طوطی کو تیر مارنا خلق سے تعلق منقطع کرنے کا اشارہ بھی ہے، طوطی کے مرتے ہی طلسم ٹوٹ جاتا ہے اور طلسم کائنات کا رمز ہے گویا فانی کائنات کی اصلیت کا علم ہو گیا۔ طوطی کو حاتم تین بار تیر مارتا ہے، صوفیا کے نزدیک فنا کی تین قسمیں ہیں: (۱) فنائے افعالی (اپنے اور خلق کے افعال کو افعال حق میں فنا کرنا)۔ (۲) فنائے صفاتی (اپنے اور خلق کی صفات کو صفات حق میں فنا کرنا)۔ (۳) فنائے ذاتی (اپنے اور خلق کی ذات کو ذات حق میں فنا کر دینا)۔ صوفیا کے نزدیک ہر درجے کی فنا میں اس کی بقا بھی مندرج ہے۔ یعنی فنا میں ہی بقا ہے۔ تیسری مرتبہ نشانہ لگانے سے پہلے حاتم خود کو خدا کی رضا پر چھوڑ دیتا ہے، صوفیا نے ''مقام فنا'' کو ''مقام رضا'' بھی کہا ہے کیونکہ آخری فتح اسی حوالے سے ہوتی ہے۔ اس مہم کو نفسیاتی سطح پر سمجھا جائے تو یہ فردیت کے حصول کی کہانی بن جاتی ہے۔[۶]

حاتم کا کردار مشرقی روایت میں سخاوت اور رحم دلی کا استعارہ ہے۔ سات مہمات کے دوران وہ گھبرا کر اور ڈر کر موت کے سائے سے پریشان خاطر ہو کر روتا بھی ہے مگر اس کردار کی بڑائی یہ ہے کہ اللہ کے توکل کے سہارے وہ تمام کمزوریوں اور پریشانیوں پر قابو پالیتا ہے، یہی بات اسے یکتائے عصر بناتی ہے۔ حاتم کا کردار ہر آن نیکی کا درس اور بھلائی کی ترغیب دیتا ہے۔ حاتم کے کردار کے حوالے سے سید وقار عظیم کی رائے ہماری توجہ اپنی طرف مبذول کرواتی ہے، ان کا کہنا ہے:

حاتم عقل و دانش، علم و حکمت، ایثار و خدمت گزاری، نیک نفسی اور حسن خلق، جرأت و مردانگی کا مثالی نمونہ ہے لیکن اس کی مثالیت اس کو فرشتہ ہرگز نہیں بناتی، وہ ہر طرح کے خطروں میں بے اندیشہ قدم رکھتا ہے کہ اپنی قوتوں سے زیادہ اسے خدا کی تائید پر اعتماد اور یقین ہے...... یہاں ہر چیز خیر کے سہارے پر چلتی اور عمل کی طرف چلتی ہے۔ خیر مطلق اور عمل پیہم اس عجیب و غریب داستان کے دو بڑے محرکات ہیں۔[۷]

سید وقار عظیم نے حاتم طائی کو عقل و دانش، اخلاق و علم، ہمت و جرات اور ایثار و قربانی کا غیر فانی پیکر اور مثالی نمونہ بتایا ہے تو سلیم سہیل کو یہ کردار عملیت کے اعلیٰ درجے پر فائز نظر آیا۔ ان کا ماننا ہے:

شاید ہی عملیت پسندوں کے حافظے میں ایسا ہو جو عمل میں حاتم کا مقابلہ کر سکے۔ سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ مصائب جن سے حاتم نبرد آزما ہے اس کے ذاتی نہیں بلکہ کائناتی ہیں اس خوبی سے حاتم کے کردار میں اشرف المخلوقات کی تمام خوبیاں سمٹ کر اکٹھی ہو گئی ہیں۔[۸]

حیدر بخش حیدریؔ نے حاتم کو اخلاق و کردار کی بلندی پر بٹھایا ہے اور یہ بلندی نیک نفسی اور خدا پر بھروسے کے بل بوتے پر ملی ہے۔ حاتم طائی کے کردار کا اگر بغور تجزیہ کریں تو اس کردار کی نفسی ساخت میں روحانیت اور خدمت خلق کو با آسانی تلاش کیا جا سکتا ہے۔ بطور مادی انسان وہ اخلاق کی اعلیٰ بلندیوں پر براجمان ہے۔ آرائش محفل کے ہر سوال کو حل کرنے کے لیے حاتم مختلف مہمات سر کرتا ہے۔ یہ سات سوالات اپنی ذات میں صبر و آزمائش کا طویل اور کٹھن راستہ چھپائے ہوئے ہیں جن پر حاتم دس سال سات ماہ اور نو روز تک برابر صبر سے چلتا ہے۔ اس میں ہرگز دورائے نہیں ہے کہ ''حاتم ایک رحم دل، جفاکش، ایثار دوست، منکسر اور پارسا جوان ہے۔ آرائش محفل ایک اخلاقی قصہ ہے اس کا ہیرو اخلاق حمیدہ کا مجسمہ ہے۔ ''دوسروں کے مصائب اپنے سر لے کر انہیں آرام پہنچانا'' یہ انسان دوستی کا بلند ترین آدرش ہے۔''[۹]

سید وقار عظیم اور بالخصوص ڈاکٹر سہیل احمد خاں نے آرائش محفل کی جس طرح سے فلسفیانہ اور متصوفانہ حوالوں سے تعبیر کی ہے اس سے اقبال کے مرد کامل اور آرائش محفل کے حاتم میں حیرت انگیز انسلاک و اشتراک دکھائی دیتا ہے۔ حاتم جیسے انسان کامل کی جھلکیاں اقبال کے ہاں بھی موجود ہیں۔ اقبال کے ہاں فلسفے کی پرواز اتنی متنوع، جامع اور بلند ہے کہ اس میں انفرادی و اجتماعی انسانی زندگی کے تمام شعبوں پر

فلسفیانہ اور عالمانہ بحثیں موجود ہیں۔ بحیثیت ایک مفکر، فلسفی اور عالم، اقبال کے خیالات کا مطالعہ کرنے سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ اقبال کا انسان کامل حاتم طائی کے کردار سے مشابہت رکھتا ہے، ان دونوں کے تصورات میں زندگی کی مثبت اقدار اور حیات بخش رویے بدرجہ اتم موجود ہیں۔ اقبال کے نزدیک صرف تعلیمات اسلام کے بل بوتے انسان کاملیت کے اعلیٰ درجے پر فائز ہو کر مادی اور روحانی بلندیوں کو چھو سکتا ہے۔ اقبال کے انسان کامل کی جھلکیاں ان کی شعری اور نثری تصانیف میں جا بجا ملتی ہیں مثلاً اسرار خودی [۱۰] میں انہوں نے انسان کو کاملیت کے درجے سے ہم کنار کروانے کے لیے خودی کی تربیت کے ضمن میں اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی کے علاوہ فقر و غیور جیسے خصائل کا ذکر کیا ہے نیز وہ لالچ و حرص، خوف و غم اور احتیاج سے احتراز برتنے کا کہتے ہیں۔ بالکل ایسے ہی حاتم اپنی خودی کو مستحکم کرتے ہوئے اپنے مقصد حیات میں سلوک کی مختلف منازل طے کرتا ہوا اور نفس امارہ پر حاوی ہوتے ہوئے کامیاب اور سرخرو ہو کر رحمت الٰہی کا مستحق ٹھہرتا ہے۔ ہمت اور اختیار کا درس حیدریؔ اور فکر اقبال دونوں میں بدرجہ اتم موجود ہے، دونوں کے ہاں انداز عمل کی تجدید زندگی کی نئی تفسیر کا باعث ہے۔ غرضیکہ دونوں کا یہ راسخ عقیدہ ہے کہ اپنے نفس پر فرمانروائی کرنے سے دوسروں کی فرمان پذیرائی سے نجات ملتی ہے اور یوں حیات و کائنات کی بصارت اور بصیرت میسر آتی ہے۔

نظم ''طلوع اسلام'' میں اقبال فرماتے ہیں:

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا [۱۱]
سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دُنیا کی امامت کا [۱۲]
جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پر روح الامیں پیدا [۱۳]
یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم
جہاد زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں [۱۴]
تو رازِ کن فکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا راز داں ہو جا خدا کا ترجماں ہو جا [۱۵]

صداقت، شجاعت، ذوق یقین، ایمان محکم، محبت اور فقر جیسی خصوصیات حاتم کے کردار میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ خدا تعالیٰ نے حاتم طائی کو نعمت کونین سے سرفراز کیا ہوا ہے مگر اِس کے باوجود اِس کا دل اور ذہن فقیری کی طرف مائل ہے۔ یہ امر بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے:

اقبال کے انسان کامل کی نمود فقر ہی میں ممکن ہے۔ فقر کی ایک بڑی خصوصیت یقین ہے۔ یہ اپنے وجدان پر ایک طرح کا اندرونی پختہ عقیدہ ہے۔ جب تک یقین نہ ہو وجدان احتساب کائنات کے لیے عامل اور موثر نہیں ہو سکتا...... فقر قلب و نگاہ کی ایک ایسی پاکیزگی چاہتا ہے جو عقل و خرد کی اس پاکی سے مختلف شے ہے جس کا حصول علم کے ذریعے ہوتا ہے فقر میں آگاہی کی مستی ہے۔[۱۶]

حاتم طائی اپنی تیسری مہم ''نیکی کر دریا میں ڈال'' میں ملک الموت سے ملتا ہے اور فنا کے مختلف بہروپ دیکھتے ہوئے اس بات سے قبل از وقت آشنا ہوتا ہے کہ ابھی اس کی آدھی عمر باقی ہے، یہ چیز اُس کے وجدان کے بلند رتبے اور تزکیہ نفس کی طرف اشارہ ہے۔ یہ وجدان اسے قلب و نظر کی پاکیزگی، فقر کی موجودگی، پارسائی، نیک نیتی اور خدا پر کامل یقین کے بدولت نصیب ہوا ہے۔

ارتقائے زیست کی تمام تر جستجوئیں اور کاوشیں سعی پیہم سے مشروط ہیں اور بقائے زندگی کے لیے مزاحم قوتوں پر غالب آنا بھی لازم و ملزوم ہے۔ زندگی میں خیر و شر کی پیکار ازل سے موجزن پذیر ہے، اسی لیے حاتم اور علامہ اقبال کا مردِ کامل دونوں جلال و جمال کے قائل ہیں۔ حاتم طائی اتنا رحم دل اور نرم دل ہے کہ ایک جانور (ہرن) کی جان بچانے کے لیے بھیڑیئے کو اپنا گوشت پیش کرنے سے دریغ نہیں کرتا ہے مگر اس کی ذات میں جلالی صفات بھی ہیں جن کے سہارے وہ جادوگروں، دیوؤں اور حلوقہ بلا الغرض طلسم اور ساحری سے بھی ٹکرا جاتا ہے اور یہ سب ''حاتم کے فولادی ارادوں کے آگے روئی کے گالوں کی طرح اُڑ جاتے ہیں۔''[۱۷] یہ بات بھی مشاہدہ میں آتی ہے:

> اقبال کے نزدیک 'انسان کامل' کا نصب العین یہ ہے کہ اس کی ذات میں جلالی و جمالی صفات کی موزوں ترکیب موجود ہو اور وہ سوز و ساز زندگی کا رمز شناس ہو۔ اس کے تن محکم میں درد آشنا دل ہو جیسے کہسار کے پہلو میں جوئے خوش خرام جس کی سیرت میں سخت کوشی اور نرمی کی آمیزش ہوتی ہے...... انسان کامل کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے اعجاز عمل سے تجدید حیات کرتا ہے۔ اس کی فکر زندگی کے خواب پریشاں کی نئی تعبیر پیش کرتی ہے۔[۱۸]

اقبال کے ہاں جلال و جمال کا یہ امتزاج ان کی نظم ''مردِ مسلمان'' میں جھلکتا ہے:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
قدرت کے مقاصد کے عیار اس کے ارادے

دُنیا میں بھی میزان، قیامت میں بھی میزان
جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان [۱۹]

تاریخ گواہ ہے کہ انسان اپنی صلاحیتوں کی بنیاد پر انتہائی بلندیوں پر حتیٰ کہ ستاروں سے بھی اگلی منزل پا سکتا ہے بشرطیکہ اس کی جدوجہد مسلسل اور رواں ہو۔ حاتم کی مانند اقبال بھی اپنے مردِ کامل کی صورت میں ذاتی مفاد کو بالائے طاق رکھنے کے حامی ہیں۔ بلاشبہ یقین محکم اور عمل پیہم کی تعلیم اقبال کے فلسفیانہ افکار اور واعظانہ تلقین کی بنیادی روح ہے اور عمل کی یہ تعلیم ان کے ہاں انسان کامل سے وابستہ ہے جس کے بل بوتے:

بندہ مومن کا ہاتھ غالب، کار آفریں، کارکشا اور کارساز ہے وہ اپنے عمل کو عشق کے شعلے سے فروزاں رکھتا ہے۔ اپنی منزل کی طرف قدم بڑھانے سے پہلے دل کو یقین کی قوت سے مستحکم کرتا ہے اور جب اس کی منزل کے راستے میں مشکلات حائل ہوتی ہیں تو وہ آئین جواں مردی کے مطابق حق گوئی، بے باکی اور جرأت کو اپنی سپر بناتا اور خارا تراشی کی جگہ خارا گزاری کرتا ہے۔ مرد خدا کے عمل کی بنیاد ہمیشہ خیر اور حق پر قائم ہوتی ہے۔[۲۰]

حاتم طائی کو سات مہمات میں سخاوت، جرأت، ہمت، عشق کی برتری، بلند حوصلگی اور خیر وشر کی متعدد آزمائشوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور وہ ان تمام مراحل میں سرخرو ہوتا ہے۔ آخر میں وہ توکل اللہ کے سہارے طوطی کو تیر مار کر اپنے علاوہ کئی انسانوں کو طلسم سے نجات دلواتا ہے۔ کلیم الدین احمد حاتم کے کردار میں بلند ہمتی اور بلند حوصلگی کو سراہتے ہوئے رقم طراز ہیں:

حاتم دیوتاؤں کی طرح طاقت ور نہیں لیکن اس کے دل میں انسان کی محبت ہے۔ بلکہ ساری خلق کی محبت ہے۔ انسان ہو یا جانور، حاتم سبھوں کی بھلائی کا خواہاں ہے، سبھوں کا مددگار ہے۔ حاتم کی سخاوت ومروت وہمدردی کے سامنے سب برابر ہیں۔ یعنی حاتم کی شخصیت ''آئیڈیل'' قسم کی ہے۔ اس میں چند انسانی خصوصیات اپنے اوج کمال پر ہیں۔ وہ انسانیت کا کامل نمونہ ہے۔[۲۱]

یہی وجہ ہے کہ آرائش محفل کے ہیرو حاتم اور افکار اقبال میں مردِ کامل کے تصور میں کئی ایک مماثلتیں موجود ہیں۔ حیدر بخش حیدریؔ نے اقبال کے خیالات سے ایک صدی قبل اُردو داستانی ادب میں ایک لازوال اور بے مثال کردار متعارف کروایا ہے جس کی رزم حیات کے تارنیکی، اطاعت الٰہی، ضبط نفس، نیابت الٰہی، عشق ومحبت کی لے اور عمل ویقین سے تشکیل پاتے ہیں۔ حاتم سلطانی ودرویشی، قاہری ودلیری اور جلالی و جمالی خصوصیات کا حسین امتزاج ہے، اس کے ارادے فولادی ہیں مگر اس کی سیرت میں نرمی بھی موجود ہے۔ اس کا ہر قدم رفاہِ عامہ اور خدمت خلق کے لیے اٹھتا ہے، اس کا ہر عمل بے غرض، بے لوث اور لالچ وحرص سے پاک ہے اور اس کا وجود ابنائے زمانہ کے لیے رحمت کا باعث ہے۔ علاوہ ازیں حاتم کے کردار کی ایک

خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ جرأت مند، بے باک اور بے خوف ہے، وہ ظالم انسانوں اور شر کی قوتوں کے سامنے سینہ سپر ہے۔ سات مہمات میں وہ نئی آن اور نئے ولولے سے مختلف معرکے سر کرتا ہے جو اس کی عظمت میں مزید اضافہ کرتے ہیں۔ وہ درویشی فقر اختیار کرنے میں ہرگز تامل نہیں کرتا ہے۔ حاتم ایک ایسا شہزادہ ہے جسے سلطنت اور دولت کی روشنی چکا چوند نہ کر سکی اور نہ اس کی آنکھیں شان و شوکت سے خیرہ ہوتی ہیں۔ درحقیقت فقر کی بدولت وہ قوت اور روشن ضمیری کی بے بہا متاع کا مالک بنتا ہے اور اس کا دل دُنیاوی آلائشوں سے بھی عاری ہے۔ یہ کردار سلطانی اور فقیری کا بہترین امتزاج ہے، اگر بادشاہی اور فقیری باہم مل جائے تو ایسا لازوال انسان وجود میں آتا ہے جس کے سامنے فطرت اور کائنات سرنگوں ہونے پر مجبور ہیں، یونہی اگر دوسری طرف نظر دوڑائیں تو:

اقبال کے خیال میں فقر اور شاہی میں کوئی خاص فرق نہیں:

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز ایسا
یہ سپہ کی تیغ بازی وہ نگہ کی تیغ بازی

ان دونوں کی حقیقت ایک ہے:

فقر و شاہی واردات مصطفیٰ است
ایں تجلیہائے ذات مصطفیٰؐ است

فقر کا صلہ شاہی ہے:

آہ کہ کھویا گیا تجھ سے فقیری کا راز
ورنہ ہے مال فقیر سلطنت روم و شام

بلکہ حقیقتاً فقر شاہی سے بڑھ کر ہے:

مرا فقر بہتر ہے اسکندری سے
یہ آدم گری ہے وہ آئینہ سازی

اگرچہ فقر اور شاہی اپنی اپنی جگہ پر دونوں ٹھیک ہیں لیکن ایک دوسرے کے بغیر مکمل نہیں۔ انسانیت کی فلاح و بہبود ان دونوں کے اتحاد میں مضمر ہے کیونکہ اکیلا فقر:

گو فقر بھی رکھتا ہے انداز ملوکانہ
ناپختہ ہے پرویزی بے سلطنت پرویز[۲۲]

ان تمام درج بالا خصائل کے سہارے حاتم طائی اور اقبال کا انسان کامل قلب سلیم، ایمان کی پختگی، مقاصد آفرینی، بلند پروازی اور جوشِ عمل جیسی دولت سے مالا مال ہیں۔ یہ تمام صفات وہی ہیں جو اسلام اور

قرآنی تعلیمات میں ایک بہتر اور معیاری انسان کے لیے مقرر کی گئی ہیں جن پر چلتے ہوئے ایک صالح معاشرہ ترتیب پاتا ہے۔ حاتم ایک مکمل ہیرو ہے جس کا موازنہ اقبال کے انسان کامل سے کرنے کے بعد مشابہت کے متعدد پہلو سامنے آتے ہیں مثلاً حاتم شہزادی حسن بانو کو شہزادہ منیر شامی کے حوالے کرنے کے لیے معرفت کی وہ منازل طے کرتا ہے جس سے وہ مقام رضا تک رسائی حاصل کرتا ہے، حاتم کا کردار جذبہ عشق کے محرک کی وجہ سے کاملیت کے اعلیٰ درجے پر فائز ہوتا ہے، حاتم کے کردار میں روحانیت اور تصوف کے جلوے اپنی بھرپور آب و تاب کے ساتھ جلوہ فگن ہیں اور اقبال بھی انسانی کردار میں ایسی عظمت، رفعت، گہرائی، حسن و جمال اور متحرک جلال کے خواہاں ہیں۔ حاتم اور اقبال کا انسانِ کامل حیات انسانی کے بہترین آدرشوں کی جمیل ترین صورتوں اور مفید ترین مظاہر کا ادراک رکھنے سے آگاہ ہیں، وہ جہاں ایمان، عقل، وجدان اور ارادے کے بہترین اجزا کے مرکب ہیں وہاں ذہن و قلب کی بہترین صفات سے مزین بھی ہیں اور دونوں کے ہاں حرکت و عمل سے زندگی کی تگ و تاز وابستہ ہے۔

❀....❀....❀

حوالہ جات و حواشی

۱۔　سید عبداللہ، ڈاکٹر، مسائل اقبال، مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی، لاہور، ۱۹۷۴ء، ص ۲۶۵

۲۔　سلیم اختر، ڈاکٹر، فکر اقبال کا تعارف، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۹ء، ص ۳۹-۴۰

۳۔　حیدری، حیدر بخش، آرایش محفل، مطبع نول کشور، کانپور، ۱۸۸۷ء، ص ۳

۴۔　سہیل احمد، داستانوں کی علامتی کائنات، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۲۶-۲۷

۵۔　ایضاً، ص ۳۴

۶۔　ایضاً، ص ۳۶

۷۔　سید وقار عظیم، پروفیسر، ہماری داستانیں، الوقار پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۵ء، ص ۲۶۶-۲۶۸

۸۔　سلیم سہیل، اُردو داستان میں تخیل اور تحیر، آر آر پرنٹرز، لاہور، ۲۰۱۷ء، ص ۱۰۶

۹۔　گیان چند جین، اُردو کی نثری داستانیں، انجمن ترقی اُردو پاکستان، کراچی، ۲۰۱۴ء، ص ۳۰۱-۳۰۲

۱۰۔　اعتقاد حسین صدیقی (مرتب)، اسرار خودی مع شرح (علامہ اقبال) از یوسف سلیم چشتی، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی، ۱۹۸۱ء، ص ۳۷۱-۴۱۱

۱۱۔ علامہ اقبال، بانگ درا، پاکستان ٹائمز پریس، لاہور، طبع پانزدہم، ۱۹۵۳ء، ص ۳۰۶
۱۲۔ ایضاً، ص ۳۰۷
۱۳۔ ایضاً، ص ۳۰۹
۱۴۔ ایضاً، ص ۳۱۰
۱۵۔ ایضاً، ص ۳۱۱
۱۶۔ محمد عبداللہ قریشی (نظر ثانی)، اقبال شناسی اور محمل از شمیم ملک، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۲۹-۳۰
۱۷۔ حیدری، حیدر بخش، حاتم طائی کا قصہ، مرتب: نور الحسن نقوی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، ۲۰۰۰ء، ص ۸
۱۸۔ یوسف حسین، روح اقبال، استقلال پریس، لاہور، ۱۹۸۴ء، ص ۲۰۵-۲۰۶
۱۹۔ علامہ اقبال، ضرب کلیم، کپور آرٹ پرنٹنگ ورکس، لاہور، ۱۹۴۱ء، ص ۵۷
۲۰۔ سید وقار عظیم، پروفیسر، شاعر اور فلسفی، مکتبہ الفاظ، علی گڑھ، طبع اوّل، ۱۹۸۲ء، ص ۱۶۱
۲۱۔ کلیم الدین احمد، اُردو زبان اور فن داستان گوئی، نیشنل بک فاؤنڈیشن، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۲۱۶-۲۱۷
۲۲۔ سعید احمد رفیق، اقبال کا نظریہ اخلاق، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۹ء، ص ۷۳-۷۴

❁......❁......❁

محسن الملک کا تصورِ تاریخ نگاری

ثمینہ حسنین

انیسویں صدی یورپی سامراجیت کی صدی کہی جاتی ہے جبکہ یورپی اقتدار مسلم دنیا پر اپنا راج قائم کرنے میں کامیاب ہوا، ہندوستان میں برطانوی اقتدار کا قیام اسی سلسلے کی ایک کڑی تھی۔ یہ یورپی اقتدار محض سیاسی بنیادوں پر ہی استوار نہیں ہوا تھا بلکہ اس کی جڑیں علمی وفکری اعتبار سے بھی مسلمانوں کو متاثر کر رہی تھیں۔ ان کے سماجی مذہبی، معاشی و سیاسی زوال کی وجہ یہی تھی کہ ان کے علمی اور فکری ورثے میں کوئی نئے اضافے نہیں ہوئے تھے۔ اس دور کے ہندوستانی جدیدیت پسند اسکول کے رہنماؤں نے جب اپنے علمی اور فکری ورثے کی طرف توجہ کی تو انہوں نے اسلامی تاریخ نویسی کی طرف بھی توجہ دی، کیونکہ ان کے سامنے نہ صرف مغربی مؤرخین و مصنفین کا جدید سائنٹفک تحقیقی طرز اور اسلوب تھا بلکہ اسلامی تاریخ پر ان کی تصانیف بھی موجود تھیں۔ ان جدیدیت پسند مفکرین کے لئے تاریخ کا مضمون اس لئے بھی بہت اہمیت کا حامل تھا کہ انہوں نے مسلم مؤرخین کی کتب تاریخ نویسی میں موجود جدید پہلوؤں کو بھی اپنی تحریروں میں اجاگر کیا اور بتایا کہ مسلمانوں نے علوم کی ترقی میں کیسے اور کیا کردار ادا کئے ہیں۔

اس سلسلے میں اسلم سید کا کہنا ہے کہ برطانویوں کے ہاتھوں مسلم سلطنت کے خاتمے کے بعد مسلمانوں کو جس بحرانی دور کا سامنا کرنا پڑا اس میں ہندوستان کے صاحبِ علم مسلمانوں نے اسلام اور اس کی تاریخ کی طرف توجہ دی اور اس کی نئے سرے سے تعبیر کرنے کی کوشش کی[1] شاید قدرتی طور پر اس کا آغاز یوں ہوا کہ مسلمانوں نے اس بحرانی دور میں اپنی تاریخ کے درخشاں ادوار کو یاد کیا اور اس کے عروج وزوال کے اسباب معلوم کرنے کی کوشش کی۔ تاریخ کی طرف توجہ دینے کی ایک اور وجہ بھی تھی اور وہ تاریخِ اسلام کے بارے میں برطانوی مؤرخین کے نظریات اور نئی تعبیرات تھیں جو مسلمانوں کی پریشانیوں کا باعث بنیں۔ اسلم سید لکھتے ہیں کہ برطانوی مؤرخین کے تخلیق کردہ نظریات نے پڑھے لکھے مسلمانوں میں بے چینی اور اتل پتھل کی کیفیت پیدا کر دی تھی جس کے نتیجے میں بھی انھوں نے اپنی تاریخ کی طرف توجہ دی اور تاریخ کے بارے میں اپنے

نظریات کو ترقی دے کر اس کو زندہ کرنے میں دلچسپی لی۔[۲]

ان مسائل کے ساتھ جو ہندوستان کے مسلمانوں کو برطانوی حکومت کے قائم ہونے سے پیش آ رہے تھے، چند ہندی مسلم دانشوروں نے اٹھارویں صدی کے نصف آخر میں ہندوستان میں برطانوی اداروں اور ان کے جدید علوم وفنون کی طرف توجہ دینی شروع کر دی تھی۔ ان مفکرین کو مغرب کی جس چیز نے سب سے زیادہ متاثر اور پریشان کیا وہ مغربی اسکالرز کی اپنی طرف سے کی گئی مسلم تاریخ کی تشریح وتوجیہ تھی جس نے ہندوستان میں تین مکاتب فکر کو جنم دیا۔ ان میں سے ایک جدیدیت پسند مصلح مفکرین کا گروہ تھا۔ ان مفکرین نے تاریخ پر توجہ دینے کے ساتھ ہندوستان کی مسلم آبادی کے دیگر مسائل کو شناخت کرنے میں ان کی رہنمائی بھی کی، مثلاً جدید سائنسی علوم کی کمی، اور ایک مجموعی سماجی اور معاشی پسماندہ صورتحال کی۔ چنانچہ ان مفکرین نے دونوں چیلنجز کا یعنی مسلم تاریخ پر مغرب کے حملوں اور اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی اور ہندوستان میں مسلمانوں کے پسماندہ حالات، ان کے معاشرے کی فرسودگی، جمود اور تقلید جیسی برائیوں کے خلاف آواز اٹھانے کے لئے بھی تاریخ کا سہارا لیا۔

یہ کوشش جدیدیت پسند اسکول کی طرف سے خاص طور سے ہوئی جنہوں نے انگریزی تعلیم کی افادیت کو تسلیم کیا، ساتھ ہی وہ قرونِ اولیٰ کے اسلامی علوم کے بھی بڑے حامی رہے۔ چونکہ مغربی علوم کی افادیت پر ان کا زور تھا اس لیے وہ قدامت پرست علماء کے حلقے کی مخالفت کا باعث بنے، جس کے نتیجے میں ان کو دو محاذوں پر لڑنا پڑا۔[۳] لیکن وہ ان دونوں کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جدیدیت پسندوں کے دلائل مسلم تاریخ کے عقلی پہلوؤں پر مبنی تھے۔ اور ان کی تحریریں عقلیت پسند معتزلیوں سے متاثر تھیں اس کے ساتھ ہی یورپ کے اسلام ہمدرد مؤرخین مثلاً ڈیون پورٹ، کارلائل، گاڈ فری ہیجن، اور ایڈورڈ گبن وغیرہ سے انہوں نے مدد لی۔[۴] جنہوں نے اسلام کی حمایت میں تصانیف لکھی تھیں۔

ایک جانب ان مفکرین نے پہلا کام یہ کیا کہ مغرب کو اسلام کی مہذب روح دکھائی جس سے یورپ نے بھی فائدہ اٹھایا تھا تو دوسری جانب انہوں نے ابتدائی مسلم مؤرخین اور متکلمین کے فیصلوں کو رد کرتے ہوئے اسلامی اداروں کی تعبیر عصرِ حاضر کی روشنی میں کرنے کی کوشش کی۔ نتیجتاً جدیدیت پسندوں نے قرونِ وسطیٰ کے اسلام کے ساتھ اپنی بے اطمینانی کا اظہار کیا جن کو علماء کے تقدّس نے مقدّس بنا رکھا تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ مسلم تہذیب کے زوال کا سبب مذہب میں اجتہاد کی آزادی کو دبانا اور علماء کی اجارہ داری اور مذہبی امور میں اجماع کا قابلِ قبول ہو جانا تھا۔[۵]

جدیدیت پسندوں کا مدّعا یہ تھا کہ مسلمان مغرب کے عقلی کارناموں سے، جو کہ ان کی نظر میں اسلام کی تہذیبی روح کا نتیجہ تھے، فائدہ حاصل کریں۔ اس سلسلے میں جن جدید پسند مفکرین کا ذکر کیا جاتا ہے ان میں

میر غلام حسین طباطبائی [م: ۱۷۷۸یا ۱۷۷۲، وفات کی تاریخ نہیں ملتی] مرزا ابو طالب خان (م: ۱۸۰۶) جسے کارل مارکس کا پیشرو اور تاریخ نویسی کے میدان کا بانی ماننا چاہیے، پہلا ہندوستانی جس نے ریاستوں کے عروج و زوال میں معاشی اسباب کی اہمیت بتائی،[۶] کرامت علی جونپوری (م: ۱۸۷۳) عبداللطیف خان (م: ۱۸۲۸) سرسید احمد خان (م: ۱۸۹۸) اور ان کے رفقاء جن میں محسن الملک (م: ۱۹۰۷)، چراغ علی (م: ۱۸۹۵) ذکاء اللہ (م: ۱۹۱۰)، شبلی نعمانی (م: ۱۹۱۴)، اور حالی (م: ۱۹۱۷) شامل تھے۔ یہاں ہمیں اس بات کی نشاندہی ضرور کرنی چاہیے کہ روایت پسندوں نے بھی مسلم تاریخ کے احیاء کی طرف قدم بڑھایا مگر ان کا طرز تحریر اشاعرہ کے فلسفے کی حمایت میں اور معتزلہ کی مخالفت میں وجود میں آیا تھا۔

یہ سوال کہ سرسید نے تاریخ میں دلچسپی کب اور کیوں لی؟ بقول عزیز احمد ''سید احمد خان کی مغربی روشن خیالی تک ذہنی رسائی نے ان میں تاریخ کے اصول تغیر، نفاذ اور حرکت کا پوری طرح سے احساس پیدا کر دیا۔ اس میں تاریخ اسلامی بھی شامل تھی''۔[۷] اپنے کسی بھی ہم عصر سے زیادہ، سرسید سمجھتے تھے کہ مغربی اداروں کے چیلنجز کا سامنا صرف اس طرح پر ہوسکتا ہے کہ مسلمانوں کے مذہبی اور تاریخی نظریات نئے سرے سے جدید علوم (سائنسز) کی بنیاد پر قائم ہوں۔[۸] بہرحال سید عبداللہ نے سرسید کی تاریخ نگاری پر ایک اور طرح سے تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ''سید صاحب کا ذہن اور ان کی تخلیقی صلاحیتیں تاریخ کے لیے موزوں تھیں اگر وہ بہت بڑے مؤرخ نہیں بن سکے تو اس کا سبب یہ ہے کہ حالات و واقعات نے انہیں دوسرے مشاغل کی طرف متوجہ کر دیا''۔[۹]

ہم اپنے ان جدیدیت پسند مفکرین کی تاریخ میں دلچسپی کے عملی اظہار کو سرسید کی آثار الصنادید کے حوالے سے دیکھ سکتے ہیں جو انہوں نے ۱۸۵۷ سے پہلے لکھی اور جو تاریخ سے ان کی دلچسپی کا ایک بہت اعلیٰ ثبوت بھی ہے۔[۱۰]

آثار الصنادید لکھنے کی وجہ کے بارے میں عزیز احمد کا کہنا ہے کہ

وہ اگرچہ تربیت یافتہ ماہر آثارِ قدیمہ نہیں تھے لیکن برطانیہ کے ہندوستان میں آثارِ قدیمہ سے شغف نے ان کے اندر بھی اس جذبے کی تحریک پیدا کردی اور انہوں نے ۱۸۴۷ میں آثار الصنادید لکھی جو دہلی کی قدیم عمارات کے متعلق تحقیق میں بہت بڑی پیش رفت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں ۔۔۔ انہوں نے کتبوں کا مطالعہ کیا اور ان سے بحث کی۔[۱۱]

اس طرح سرسید کی دلچسپی تاریخ کے علم سے دو وجوہات کی بناء پر ہوئی ایک تاریخ اور آثار قدیمہ کی تحقیق مسلمانوں کا خاص ورثہ تھا اور دوسرے انگریز حاکموں اور مصنفوں کے زیر اثر، وہ بھی اس طرف متوجہ ہوئے۔ لیکن تاریخ اور آثار میں ان کی دلچسپی کی اور وجوہات بھی موجود تھیں مثلاً

احسن الاخبار کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ بہادر شاہ ظفر کی طرف سے قلعۂ معلّٰی کا نقشہ مرتب کرنے کا کام غدر سے دس سال پہلے سید احمد خان کے سپرد کیا گیا تھا۔۔۔۔غالبًا یہی ابتداء ہوئی آثار الصنادید کی ترتیب کی۔۔۔۔ہندوستان میں آثار قدیمہ کی اہمیت کو سب سے پہلے سرسید نے محسوس کیا اور اس پر باقاعدہ کام کی بنیاد ڈالی ہماری تاریخ اور تمدن کے اس ماخذ کے تحفظ کی طرف ان کی نظر لارڈ کرزن سے بہت پہلے گئی تھی اور کون کہہ سکتا ہے کہ کرزن کے پیش نظر فرانسیسی زبان میں آثار الصنادید کا نسخہ نہیں آیا تھا۔۔۔۔سرسید کہا کرتے تھے: کسی قوم کے لیے اس سے زیادہ بے عزتی نہیں کہ وہ اپنی قومی تاریخ کو بھول جائے اور اپنے بزرگوں کی کمائی کو کھودے۔[۱۲]

اس بیان کو دیکھنے سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ سرسید کی تاریخ میں دلچسپی اس وقت سے پیدا ہوگئی تھی جب ابھی مغربی مصنفین ومؤرخین کی توجہ اس طرف نہیں گئی تھی۔ جیسا کہ پہلے کہا گیا مغربی مصنفین کا مسلم تاریخ کو مسخ کرنا سرسید کے لیے سب سے زیادہ دکھ کا باعث بنا۔ اس سلسلے میں وہ ایک خط میں محسن الملک کو لکھتے ہیں:

انگریزوں نے مسلمان بادشاہوں اور مسلمان حکومتوں کی تاریخیں نہایت ناانصافی اور تعصب سے لکھی ہیں اور کوئی برائی نہیں ہے جو مسلمانوں کی طرف نہ منسوب کی ہو۔ ہماری قوم کے جوان لڑکے انگریزی میں انہیں تاریخوں کو پڑھتے اور دیکھتے ہیں جس سے بڑا نقص پیدا ہوتا ہے اور جو بات کہ از راہِ ناانصافی اور تعصب کے مسلمانوں کی نسبت لکھی گئی ہے اس کو وہ سچ اور واقعی سمجھتے ہیں"۔[۱۳] چنانچہ "ان غلط فہمیوں کو دور کرنے اور مسلمانوں کی تاریخ کو حقیقی رنگ میں پیش کرنے کے جذبے نے سرسید کو تاریخ کے میدان میں لا کھڑا کیا۔[۱۴]

اس سلسلے میں انہوں نے چند عملی اقدام کئے: اس میں ایک قدم ان کا یہ تھا کہ مختلف ادارے قائم کیے جائیں، ۱۸۵۷ سے پہلے کے دور میں سرسید تاریخی علم دوبارہ زندہ کرنے کی جستجو میں تھے، ۱۸۶۳ میں انہوں نے غازی پور میں سائنٹفک سوسائٹی کو منظّم کیا دو مقاصد کے ساتھ، یورپی تاریخی اور سائنٹفک کاموں کا اردو میں ترجمہ کرانے اور قرونِ وسطٰی کے مسلمان مصنفین کی تصانیف کی اشاعت، اپنے مقصد کو پھیلانے کے لیے اس ادارے کے علاوہ انہوں نے اور ادارے بھی قائم کئے۔ یہ مقصد انیسویں صدی کے جدید فلسفے وسائنس، جس کی بنیاد قوانینِ قدرت اور عقلیت پسندی پر تھی، جس کے ذریعے وہ بتدریج ایک سائنٹفک تاریخ نگاری کے طریقے کو اپنے تاریخی اور مذہبی کاموں کے لیے وجود میں لائے۔ علیگڑھ میں ایک تعلیمی ادارہ اسی سلسلے کی ایک کڑی تھا، جو انہوں نے اپنے سفرِ انگلستان سے واپسی کے بعد قائم کیا، اور جو کیمبرج کے ماڈل رنمونے پر قائم کیا گیا تھا۔[۱۵] اس کے بعد

محمڈن ایجوکشنل کانفرنس کو ۱۸۸۶ اور ۱۸۹۵ کے درمیان جو بنیادی پروگرام سپرد کیا گیا تھا اس میں ایک شق یہ تھی کہ فارسی مخطوطات، ریکارڈ، پرانی تاریخی دستاویزات اور مآخذ کو تلاش وجمع کر کے ان کی تدوین واشاعت کا

انتظام کیا جائے تا کہ مسلم ہند کی تاریخ کے صحیح و درست جائزے کے لیے مواد یکجا ہو جائے اور اسی طرح اسلامی تاریخ اور اداروں سے متعلق مواد جمع ہو جائے اور تحقیق کو فروغ حاصل ہو۔ اس کے ساتھ کانفرنس نے اس بات پر بھی زور دیا کہ یورپین علماء نے اپنی تحریرات میں اسلام کو غلط طریقے پر پیش کرنے کی جو کوشش کی ہے اور جن کی وجہ سے اسلام کے بارے میں مغربی اندازِ نظر معاندانہ طور پر متاثر ہو رہا ہے اس کے لیے اردو اور انگریزی میں یورپ اور ہندوستان دونوں جگہ کتابیں اور مضامین لکھے اور شائع کیے جائیں۔[۱۶]

ان اداروں کو قائم کر کے سرسید نے مسلم تاریخ میں جدید نظریات کی ترقی اور قدیم اسلامی مآخذ کی اشاعت کے لیے ان کو استعمال کیا۔ دوسرا سرسید کا قدم اپنے رفقاء کو تاریخ، فلسفۂ تاریخ اور تاریخ نگاری کی طرف توجہ دلانا اور قوموں کے عروج و زوال کے مسئلے پر سنجیدگی سے غور و فکر کرنے کی دعوت دینا تھا۔ چنانچہ ان کے تمام رفقاء نے اس کی طرف توجہ دی اور ان میں سے کئی ایک کو بحیثیت مؤرخ تسلیم کیا گیا۔

یہاں ہم سرسید کے اور رفقاء کے ساتھ ان کے ایک بہت ہی قریبی ساتھی اور رفیقِ کار محسن الملک کی فکر کے مؤرخانہ پہلوؤں کا جائزہ لیں گے۔ محسن الملک کے حوالے سے خلیق احمد نظامی کا کہنا ہے:

> قطع نظر ان مضامین کے جو انہوں [سرسید] نے مسلمانوں کے زوال کے اسباب کے تجزیے کے لیے مدرسۃ العلوم کے قیام سے پہلے لکھوائے تھے انہوں نے نواب محسن الملک سے دو نہایت اہم رسالے لکھوائے تھے جن میں یونان اور اسلام کی ذہنی اور ملکی ترقیوں اور پھر زوال کا تجزیہ کیا گیا تھا۔[۱۷]

جہاں تک محسن الملک کی مؤرخانہ حیثیت پر بحث کا تعلق ہے وہ ان کے مضامین اور لیکچرز پر ہی منحصر ہوگی۔ کیونکہ انہوں نے نہ تو سرسید کی طرح آثار الصنادید لکھی، نہ آئینِ اکبری، تاریخ فیروز شاہی، تزکِ جہانگیری وغیرہ مرتب و مدون کیں، نہ شبلی، ذکاء اللہ، چراغ علی اور حالی کی طرح سوانح نگاری کی اور نہ ہی شبلی اور ذکاء اللہ کی طرح تاریخی کتب لکھنے کا سلسلہ مکمل کیا۔ لہٰذا تاریخ نگاری کے حوالے سے محسن الملک کا کل سرمایہ تہذیب الاخلاق کے اکثر مضامین، مگر خصوصیت سے مقدمہ ابن خلدون پر دو ریویوز، اور مجموعہ لیکچرز و تقاریر کے چار لیکچرز تھے، ان کے علاوہ ان کی تمام تحریروں میں تاریخی واقعات و اثرات کی جھلک نظر آتی ہے جس سے اس بات کا احساس ہوتا ہے کہ وہ شعوری طور پر علمِ تاریخ کی اہمیت اور افادیت کو سمجھتے تھے۔

تہذیب الاخلاق میں انہوں نے مقدمہ ابن خلدون پر دو ریویو لکھے اور ایک مضمون ''تقلید اور عمل بالحدیث''، جس میں انہوں نے فقہی مکاتب کی تاریخ بیان کرنے میں تاریخی تسلسل کو پیشِ نظر رکھا، یوں وہ عقیدے اور فکر کو تاریخ کے حوالے سے دیکھنے کی اہمیت کو اجاگر کرتے ہیں۔ اسی طرح محسن الملک کے لیکچرز میں بھی یہ تاریخی تسلسل نظر آتا ہے، فی الحال اس بات سے قطع نظر کہ انہوں نے تاریخی واقعات کو کس

طرح پیش کیا۔ ان مضامین اور لیکچرز کی روشنی میں ان مصنفین کی آراء سے کام لے کر، جنہوں نے محسن الملک کی تاریخ دانی کے پہلو پر کسی رائے کا اظہار کیا ہے، تبصرہ کریں گے۔

مہدی علی کا طریقہ مسلم تاریخ کی طرف عام اور ہندوستان میں مسلم تاریخ میں خاص ان کے اصلاحی جوش پر منحصر تھا، ان کا اہم ترین کام ہندوستان کے مسلمانوں کو ان کے ورثے کو یاد دلانا تھا اپنی کھوئی ہوئی سلطنت کو دوبارہ حاصل کرنے کے لیے، اگر سیاسی طور پر نہیں تو کم از کم تہذیبی وثقافتی طور پر۔[۱۸]

مزید یہ کہ:

مذہبی تنازعات سے پہلوتہی کرتے ہوئے وہ زیادہ تر توجہ مسلمانوں کی تہذیبی اور علمی، عقلی تعبیرات کی کامیابیوں اور ان کے اسباب کی طرف، جو ان کے زوال کا سبب بنے، دیتے ہیں۔[۱۹]

اس سلسلے میں شبلی، حالی، نذیر احمد، اور ذکاء اللہ کا موقف دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تہذیب وتمدن کے احیاء کا ذکر، قومی انحطاط کا مرثیہ اور قوم کے جاگنے کی بات ہر ایک کے ہاں کسی نہ کسی حوالے سے موجود ہے اور خاص طور سے یہ بات کہ اسلام تہذیب وتمدن کی ترقی کا انکار نہیں کرتا۔

محسن الملک کی مؤرخانہ حیثیت کا تعین کرتے ہوئے اسلم سید کہتے ہیں:

سرسید کے احباب میں محسن الملک نے کوئی مورخانہ کارنامہ پیش نہیں کیا۔ مگر انہوں نے تاریخ اور مطالعۂ تاریخ سے [میں] دلچسپی ضرور لی ہے اس کا ثبوت ان کے مضامین میں موجود ہے انہوں نے مقدمہ ابن خلدون پر دو ریویو لکھے جن میں مقدمہ کے ان اصولوں کو نمایاں کیا جن میں تاریخ اور عقل وفطرت کے باہمی تعلق پر روشنی پڑتی ہے انہوں نے ابن خلدون کے فلسفۂ تاریخ کی بحث میں اس اصول کو واضح کیا ہے کہ اگر 'فقط نقل و روایات پر اعتبار کر لیا جائے اور عادت اور سیاستِ دنیا کی طبیعت (نیچر) اور انسان کی سوسائٹی کے مستحکم اصول پیش نظر نہ رکھے جائیں اور غائب کو حاضر پر اور گذشتہ کو حال پر قیاس نہ کیا جاوے تو کچھ شک نہیں کہ انسان لغزش سے کبھی نہ بچے گا۔[۲۰]

یہ اقتباس بجا طور پر تاریخ سے ان کی دلچسپیوں کو ظاہر کرتا ہے اور یہ بھی کہ شاید محسن الملک نے تاریخی اہمیت کا کوئی کارنامہ انجام نہ دیا ہو لیکن وہ سمجھتے ہیں کہ

تاریخ فنون وحکمت کی ایک شاخ ہے اس لیے اس میں حقائق اشیاء اور طبائع کائنات کا جائزہ لینا ضروری ہے......اس علم کی اہمیت کا اندازہ ان کے نزدیک اس قدر تھا کہ وہ اس کو ایک عمدہ فن فنون وحکمت میں سے سمجھتے ہیں، اور اس سلسلے میں ابن خلدون کے تاریخ سے متعلق تصورات ونظریات سے مکمل اتفاق بھی کرتے ہیں، جیسا کہ وہ سمجھتے ہیں کہ تاریخ اب ایک ایسا فن بن گیا ہے جس میں تحقیق اور تنقیح کا عمل نہ ہونے کے برابر ہے۔[۲۱]

گویا تاریخ کا مطالعہ، اس پر بحث ومباحثہ اور اس کے تحریر کرنے کی افادیت سے وہ بخوبی واقف دکھائی دیتے ہیں۔ اس نظر سے دیکھا جائے تو یہ بیان کئی پہلوؤں سے اہمیت کا حامل ہے یعنی محسن الملک کے نزدیک

ہر علم کو سمجھنے اور اس کی حقیقت واصلیت جاننے کے لیے علمِ تاریخ کا جاننا ضروری ہے، کیونکہ کسی معاشرے کی جمود اور انحطاط کو جاننے اور اس کو دوبارہ سے متحرک بنانے کے لئے تاریخ ہی وہ ذریعہ ہے جو ان دونوں اطراف میں جو برائیاں اور کمزوریاں آ گئی ہیں ان کو ختم کرنے اور آگے بڑھنے کا شعور مہیا کرتی ہے، محسن الملک اس سب کے لئے ابن خلدون کے وضع کردہ اصولوں سے مدد لیں گے جو ان کے نزدیک فطرت اور قوانینِ فطرت کے عین مطابق بھی ہیں، ایک مسلم مفکر کے بھی ہیں اور ایک ماہرِ عمرانیات کے بھی۔ سید عبداللہ کہتے ہیں کہ

> محسن الملک نے ابن خلدون کی اجتماعیت اور تہذیب وتمدن اور ترقی کے نظریات کو بھی پھیلا کر بیان کیا ہے جس سے آنے والے مؤرخوں نے بہت کچھ سیکھا۔[۲۲]

ابن خلدون کے ترقی اور صلاحیت سے متعلق خیال پر شبلی کا تبصرہ یہ ہے کہ

> ترقی اور صلاحیت قوموں کی بدویت اور عصبیت کے ادوار سے وابستہ ہوتی ہے اور تہذیب و لطافت کے آتے ہی تنزل شروع ہو جاتا ہے۔ شبلی کے نزدیک ترقی اور صالحیت جذباتِ صالحہ پر منحصر ہے۔[۲۳]

اس طرح ابن خلدون دیگر رفقاء سرسید کے لئے بھی اتنے ہی اہمیت کے حامل تھے جتنے وہ محسن الملک یا سرسید کے لئے تھے۔ محسن الملک نے ابن خلدون سے وہی لیا جس کو وہ دینی و مذہبی اور تاریخی و دنیاوی اعتبار سے بہتر اور مفید سمجھتے تھے۔ وہ کہتے ہیں ''جو شخص دینی و دنیاوی باتوں کی تحقیق چاہتا ہو اسے فنِ تاریخ سے واقف ہونا ضروری ہے''۔[۲۴] یقیناً محسن الملک کے لئے اپنی اور دنیا کی بھی تاریخ سے آگہی اسی لئے ضروری ہے کہ جو قومیں تاریخی شعور رکھنے والی ہوتی ہیں وہی زندہ رہتی ہیں، آگے بڑھتی ہیں اور اپنے فکر وعمل کا جائزہ لیتی رہتی ہیں، تاریخ کے مطالعے اور ذہنی تحرک کے نتیجے میں وہ اپنے مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت پیدا کرتی ہیں۔

محسن الملک کا موقف یہ ہے کہ مسلمانوں کے تمام علوم میں جو قدیم سائنٹفک طریقوں سے پڑھے اور لکھے جا رہے ہیں اور جن کی وجہ سے مسلمانوں کے علوم فرسودہ ہو گئے ہیں ان کو جدید سائنٹفک طریقوں کے مطابق بنایا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کو ابن خلدون کے یہاں خواہ تاریخ ہو یا مذہب، عقل اور نیچر سے مطابقت دینے کا بڑا سہارا ملتا ہے جس کا اظہار مقدمہ ابن خلدون پر ریویوز میں ہوا ہے، جیسا کہ سید عبداللہ نے لکھا ہے کہ سرسید کی طرح محسن الملک نے بھی ابن خلدون کے ان خیالات کو اجاگر کیا تھا جن پر ان کے دور میں بحث ہو رہی تھی مثلاً غور وفکر کی اہمیت، اشیاء کے حقائق کا بیان، طبائع موجودات کی دریافت کے اصول، تمدن اور نیچر کا معیشت اجتماع پر اثر، علوم کے بارے میں متقدمین کی غلطیاں، تاریخ میں علم العمران کی اہمیت، اور مستند روایت کی ضرورت وغیرہ۔[۲۵]

محسن الملک نے متقدمین اہل اسلام کے بارے میں رائے کا آغاز مثبت طریقے سے کرتے ہوئے کہا

ہے کہ متقدمین نے تنقیح روایات، اور تصحیح منقولات کے اصول وقوائد بنائے تھے اوران پر عمل بھی کیا تھا چونکہ وہ اصول وقواعد 'دینیات' اور 'احکام شرعی' سے متعلق تھے اس لیے تاریخی واقعات کی چھان بین میں ان سے کام نہیں لیا گیا۔ مزید وہ یہ کہے بغیر بھی نہیں رہ سکے کہ دینی روایات ومنقولات کے لیے جو اصول وقواعد بنائے گئے تھے ان پر بھی پوری طرح عمل نہیں ہوا۔[۲۶] لہٰذا محسن الملک کے نزدیک ماضی کے تاریخی واقعات جو مسلم مؤرخین کی تصانیف میں موجود ہیں اور جن کا تعلق پچھلی قوموں، زمانوں اور ملکوں کے حالات سے ہے وہ تاریخی واقعات کہلانے کے قابل نہیں۔ وہ تاریخی غلطیوں کی بہت سی مثالیں ابن خلدون سے پیش کر کے کہتے ہیں کہ ان کو بغیر تحقیق اور تنقیح کے پیش کیا گیا ہے۔[۲۷]

گویا محسن الملک کو اس بات کا احساس ہے کہ مسلم مؤرخین نے تاریخ لکھنے میں نہ صرف بہت سی غلطیاں کی ہیں بلکہ واقعہ کے اسباب وعلل کو سمجھے بغیر واقعات وروایات کو بیان کیا ہے، جیسے کہ منجملہ اور باتوں کے تاریخ لکھنے والے کو محتاج اس بات کا قرار دیا ہے کہ ہر واقعہ کا سبب اور ہر حادثہ کی علت سمجھ سکتا ہو، محسن الملک کہتے ہیں۔ مگر افسوس ہے کہ یہ خیال کتاب ہی میں رہا اور اس پر ہمارے مؤرخین نے لحاظ نہ کیا۔[۲۸]

شبلی بھی ایسے ہی خیالات کا اظہار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ابن خلدون نے فلسفہ تاریخ کی بنیاد رکھی اور اس کے اصول اور آئین مرتب کیے لیکن اس کو اس قدر فرصت نہیں ملی کہ وہ ان اصولوں کو اپنی تاریخ میں استعمال کرتا اور اس کے بعد کے حالات مسلمانوں کے زوال وانحطاط کے تھے لہٰذا کوئی اور اس طرف توجہ نہیں دے سکا۔[۲۹]

دراصل تاریخ کے معاملے میں محسن الملک کا سب سے بڑا مسئلہ 'تاریخ کی حقیقت' اور 'اخبار کی تنقیح' کے اصولوں کو پیش کرنا اور واقعات وحوادث میں اسباب وعلل اور نتائج کے سلسلوں کا ہونا ثابت کرنا تھا۔ مثلاً کہتے ہیں:

> جیسا کہ ہم اس قانون کا عمل تمام موجودات اور محسوسات میں دیکھتے ہیں......اسی طرح حوادث روزگار اور انسانی افعال میں بھی قدرت نے ایک ترتیب رکھی ہے۔ جس سے تمام حوادث گویا سبب اور نتیجے کے غیر متناہی سلسلے ہوا کرتے ہیں کوئی واقعہ پیدا نہیں ہوتا جس کے اول اور واقعات نہ گزرے ہوں جو اس کے ہونے کے باعث ہوئے ہوں......۔[۳۰]

اسباب ونتائج کے ان سلسلوں سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ محسوسات اور موجودات عالم میں ہی نہیں بلکہ تمام حوادثِ دنیاوی بھی اسی سلسلے کے پابند ہیں لہٰذا قومی عروج وزوال کے تاریخی واقعات سے آگاہی صرف کافی نہیں ہوگی بلکہ ان کے اسباب کو دریافت کرنا اور جاننا بھی ضروری امر ہے مگر محسن الملک کے نزدیک ان کی تاریخ کی کتابیں ان اسباب کے جاننے سے خالی اور مؤرخین اس سے بے بہرہ رہے ہیں۔[۳۱]

محسن الملک کے یہ بیانات اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ ان کی نظر جدید تاریخ نویسی اور اس کے اصولوں اور اس کے فلسفے پر تھی۔ وہ سمجھتے تھے کہ ''اول ماخذ کا دریافت کرنا دوسرے اس پر غور و تامل کرنا اور اس کی تصدیق و تنقیح میں ثابت قدم رہنا''[۳۲] ہی تحقیق کے لیے سب سے ضروری ہے۔ جس کی کمی کو وہ قدیم و جدید تمام مؤرخین کی تصانیف میں محسوس کرتے ہیں، ابن خلدون کے مقدمے سے انہوں نے ایسے تاریخی واقعات کا ذکر کیا ہے جو 'لغو' اور 'فضول' باتوں سے بھرے ہوئے ہیں اور جو تفاسیر اور احادیث کی کتابوں میں داخل ہو چکے ہیں، مثلاً سورہ فجر کی آیت الم تر کیف فعل ربک بعاد. ارم ذات العماد، کی تفسیر میں شہر ارم، ابن عرض ابن ارم کے بیٹے شدید اور شداد، جنت، خدا کا عذاب، ان کا مرنا وغیرہ کا حوالہ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ''درحقیقت ایسی باتوں سے دین اسلام پر سخت الزام آتا ہے اور مسلمانی مذہب بدنام ہوا اور ہوتا ہے''۔[۳۳] اس طرح محسن الملک نے تاریخ کے اصولوں سے ناواقفیت کو مسلمانوں کے تنزل کا ایک بڑا اہم سبب قرار دیا ہے۔ اس سلسلے میں ابن خلدون نے مسعودی کا مضحکہ اڑاتے ہوئے اس کی تاریخ کے کئی واقعات، مثلاً بادشاہوں کے حالات، ان کی چڑھائیاں، حملے اور لڑائیاں وغیرہ کو ذکر کیا ہے۔ محسن الملک نے اپنے ریویو میں ان واقعات کو نقل کیا ہے جس سے ان کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ قدیم مؤرخین نے کیا کیا غلطیاں کی ہیں جن کو مسلمان مستند مؤرخ سمجھتے ہیں۔[۳۴] مگر شبلی مسعودی کو ایک بڑا مؤرخ مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ''اسلام میں آج تک اس کے برابر کوئی وسیع النظر مؤرخ پیدا نہیں ہوا، وہ دنیا کی اور قوموں کی تواریخ کا بھی بہت بڑا ماہر تھا، اس کی تمام تاریخی کتابیں ملتیں تو کسی اور تصنیف کی حاجت نہ ہوتی''۔[۳۵]

محسن الملک مزید اپنی بات کو آگے بڑھاتے ہیں کہ

مسلمانوں میں زہری، ابن اسحٰق، ابن ہشام، واقدی اور طبری بڑے ناقل اور مؤرخ ہیں لیکن ان کی روایتیں اور خبریں ہنوز تصدیق اور تنقید اور تصحیح کی محتاج ہیں اور ان کی تصحیح و تمیز کے ذریعے اب تک ہمارے پاس موجود ہیں جن سے ہم ضعیف کو قوی سے اور غلط کو صحیح سے جدا کر سکتے ہیں، اس بحث کو نہایت عمدہ طرح سے سید احمد خان نے خطبات احمدیہ میں اور چراغ علی نے اپنی بے نظیر کتاب موسوم بہ تعلیقات میں لکھا ہے......۔[۳۶]

اس کے برعکس شبلی سمجھتے ہیں کہ

دنیا کے سب سے اچھے مورخ مسلمان ہی تھے کیونکہ ان کے علوم کا مادہ اولیٰ تاریخ ہی سے ابھرا ہے......مسلمان مصنفوں کا تاریخی شعور اس درجہ قوی ہے کہ آج بقول شبلی ہمارے لٹریچر کا ہر جملہ گویا قومی تاریخ کا ایک مختصر سا متن ہے اگر چہ شبلی نے متاخر مصنفین کے نقائص پر جگہ جگہ بحث کی ہے مگر ان کی رائے یہ ہے کہ اسلامی تاریخ اپنے روشن زمانے میں ان کمزوریوں سے پاک تھی مسلمان مورخوں کا سب سے بڑا نصب العین یہ تھا کہ واقعات کو بے آمیز صداقت کے ساتھ پیش کیا جائے......''۔[۳۷]

لیکن محسن الملک یہ بھی بتاتے ہیں کہ سرسید، چراغ علی نے ان چند مسلم محققین کا ذکر کرنے سے گریز نہیں کیا جو وقتاً فوقتاً تاریخی طور پر علمی درستیوں کا کام کرتے رہے ہوں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تاریخ لکھنے کے لیے مؤرخ کی علمی صلاحیت کیا ہونی چاہیے اور جھوٹ میں اسے کون سے اسباب مبتلا کر سکتے ہیں اور ان سے بچا کیسے جائے؟ ان تمام مسائل کی طرف محسن الملک نے بڑی توجہ دی ہے کیونکہ یہ ان کے لیے بے حد اہم معاملہ تھا۔ اور یقیناً یہاں بھی وہ استدلال ابن خلدون سے کرتے ہیں۔

کیونکہ ابن خلدون سمجھتے ہیں کہ مؤرخ کے لئے ضروری تھا کہ وہ حکومت کے قاعدوں اور موجودات کی طبیعتوں اور ایسی ہی تمام باتوں کا اصلی علم حاصل کرے اس بات کا لحاظ رکھتے ہوئے کہ جو خبر اس تک پہنچے یا جس بات کا علم اسے حاصل ہوا سے سنتے ہی سچ نہ سمجھے اور اس پر یقینِ کامل نہ کرے جب تک کہ سائنٹفک طریقۂ اصول وقواعد سے ان کی تحقیق نہ کرلے جب وہ ان اصول وقواعد پر پورا اتریں تب انھیں قبول کرے ورنہ انھیں ترک کر دے۔[۳۸] اس طرح تاریخی واقعات میں سے جھوٹ کو الگ کرنے اور سچ کو تلاش کرنے میں مؤرخ آزاد تصور کیا جاتا ہے۔

کن وجوہات کی بناء پر وہ جھوٹ میں ملوث ہوسکتا ہے اور کیسے وہ اس سے بچ سکتا ہے؟ ابن خلدون نے اس کے لیے کئی اصول بتائے ہیں جس سے محسن الملک نے استفادہ کیا ہے۔ انہوں نے ان اسباب کو بیان کر کے مؤرخ یا مصنف کی علمی صلاحیت کے حوالے سے بحث کی ہے۔

پہلا سبب جس کی وجہ سے مؤرخ کی غیر جانبداری خطرے میں پڑتی ہے، اس کا کسی رائے یا مذہب پر اعتماد کا ہونا ہے، ظاہر ہے کوئی رائے رکھتے ہوئے یا کسی مذہب، خاص فرقے کا پیروکار ہوتے ہوئے جب کوئی خبر اس مؤرخ تک پہنچے گی تو فطری طور پر وہ اس خبر کو سنتے ہی اس نتیجے تک پہنچے گا جو اس مذہب ورائے کے مطابق ہوگا۔ چنانچہ یہ بات اسے صحیح حقائق تک پہنچنے سے روکے گی جس کا اثر اس کی تحقیق وتنقید کی کارکردگی کو متاثر کرے گا مگر اگر اس کا نفس اعتدال پر ہوگا تو وہ خبر کی تحقیق کر سکے گا اور جھوٹ سے اس کو علیحدہ کر سکے گا۔[۳۹]

دوسرے اور چوتھے سبب کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ نقل وروایت کرنے والوں کو سچا سمجھ کر ان پر اعتماد خبر کی تنقیح کرنے میں مانع آئے گا۔ گویا خوش اعتقادی، حسن ظن، بھروسہ وغیرہ ایک مورخ کو سچ اور صحیح تحقیق سے علیحدہ رکھنے کا سبب ہوگا، جس کی قیمت کسی مؤرخ کو بدنامی کی صورت میں ادا کرنی پڑ سکتی ہے۔[۴۰]

تیسرا اور پانچواں سبب محسن الملک کے نزدیک بہت اہم ہے یہ کہ اکثر راوی، روایت کو سمجھنے میں غور وفکر سے کام نہیں لیتے جس کی وجہ سے کسی واقعے کو بیان کرنے میں غلطی کرتے ہیں اور اس کی حقیقت اور اصلیت سے دور چلے جاتے ہیں۔[۴۱]

چھٹا سبب ابن خلدون نے خوشامد اور چاپلوسی بتایا ہے۔ مگر محسن الملک کے نزدیک تاریخی واقعات میں

جھوٹ کے رواج پانے کا سب سے بڑا سبب طبائع موجودات کی ناواقفیت ہے اس لیے کہ نیچر کا بدلنا اور قانون قدرت کے خلاف کچھ ہونا ممکن نہیں ہے۔[۴۲]

شبلی بھی فن درایت کے چھ اصول بتاتے ہیں جن کو وہ سمجھتے ہیں کہ واقع کی تحقیق وتنقید کے لیے استعمال کیے جا سکتے ہیں۔

مثلاً کوئی واقعہ اصول عادت کی رو سے ممکن ہے یا نہیں۔ جس زمانے کا واقعہ ہے اس کی طرف لوگوں کا میلان مخالف تھا یا موافق غیر معمولی واقعہ کے بارے میں ثبوت کی شہادت قوی ہے کہ نہیں۔ راوی کے بیان کردہ واقعہ میں قیاس ورائے کا کس قدر حصہ ہے۔ راوی کے بیان کردہ واقعہ پر ہر پہلو سے نظر ڈالی ہے کہ نہیں اور اس کی تمام خصوصیات تک اس کی نظر گئی ہے یا نہیں۔ ہر زمانے میں راویوں کے طریقۂ بیان نے اس واقعہ میں کیا کیا تغیرات کر دیئے۔ یہ وہ روایت کے اصول تھے جن پر شبلی نے اپنی تاریخ نویسی کی بنیاد رکھی۔[۴۳]

ان تمام اصولوں کو بیان کر کے محسن الملک اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ جو مؤرخ موجودات کی طبیعت، ان کے خواص اور تقاضوں کو جانتا ہوگا وہی ان کی تنقیح بھی کرے گا اور ان کی خرابیوں کو الگ کر کے واقعے کی حقیقت تک پہنچائے گا۔ مگر جب کسی کو ان باتوں کا علم ہی نہ ہوگا تو وہ اخبار کی نقل وروایت لینے میں کچھ توقف نہیں کرے گا۔[۴۴] روایت کے یہ وہ اصول ہیں جو محسن الملک کے نزدیک ہر مؤرخ اور مصنف کو پیش نظر رکھنے چاہئیں ورنہ اس مؤرخ کی تحقیق میں کمی رہ جائے گی۔

ابن خلدون نے راویوں کی جرح وتعدیل کے دو مختلف پیمانے بتا کر محسن الملک کے کام کو اور آسان کر دیا۔ دینی روایات کی تحقیق وتنقیح کے معیارات الگ ہیں جب کہ تاریخی واقعات کی تحقیق کا معیار الگ، مثلاً شرعی خبروں یا مذہبی روایات کی صحت اور مستند اور غیر مستند ہونے کے لیے راویوں کی جرح اور تعدیل ضروری نہیں ہے۔ ایسی خبروں یا روایات کی تحقیق کے لیے ظن کافی ہے اور صحت ظن کے لیے راویوں کی عدالت اور ضبط سے کام لیا جا سکتا ہے۔[۴۵] شبلی کے نزدیک جھوٹ اور سچ میں تمیز کرنے کے اصل اصول راویوں کی جرح و تعدیل ہے جسے تاریخی واقعات کے سلسلے میں استعمال کیا جا سکتا ہے جیسا کہ لکھتے ہیں ''یہ توجہ اور اہتمام اگرچہ اصل میں حدیث نبوی کے لیے شروع ہوا تھا لیکن فن تاریخ بھی اس سے محروم نہ رہا۔ طبری فتوح البلدان، طبقات ابن سعد وغیرہ میں تمام واقعات بسند مذکور ہیں''۔[۴۶] مگر محسن الملک تاریخی واقعات کے مستند اور غیر مستند ہونے کے لیے مطابقت اور مطابقت کے لیے نیچر کا جاننا ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس بارے میں ابن خلدون سے استدلال کرتے ہیں۔

''عالم کی طبیعت یعنی نیچر کا جاننا اخبارات کی تنقیح کے لیے سب سے زیادہ ضروری ہے اور راویوں کی تعدیل پر مقدم ...... پس اخبار اور واقعات کے سچ وجھوٹ میں تمیز کرنے کا اصلی اصول 'امکان' اور 'استحالہ'

ہے''۔[۴۷] شبلی ابن خلدون کے اس بیان پر تبصرہ کرتے ہیں کہ ''علامہ موصوف نے تصریح کی ہے کہ واقعہ کی تحقیق کے لیے راویوں کی جرح وتعدیل سے بحث نہیں کرنی چاہیے بلکہ یہ دیکھنا چاہیے کہ واقع فی نفسہ ممکن بھی ہے یا نہیں کیونکہ اگر واقعہ کا ہونا ممکن ہی نہیں تو راوی کا عادل ہونا بیکار ہے، علامہ موصوف نے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ ان موقعوں میں امکان سے امکان عقلی مراد نہیں بلکہ اصول عادت اور قواعد تمدن کی رو سے ممکن ہونا مراد ہے''۔[۴۸] محسن الملک مزید سوال اٹھاتے ہیں کہ کیسے یہ غلط اور غیر صحیح روایات اور اخبار مسلم مؤرخین، مفسرین اور محدثین کی تصانیف میں داخل ہوئیں اور کیوں کر وہ ان تصانیف میں در آئیں۔ اس سوال کے جواب میں وہ اسلام اور اہلِ عرب کا ایک تاریخی اور مذہبی پس منظر پیش کرتے ہیں۔ اسلام کے ابتدائی زمانے پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسلام کی برکت سے اہل عرب کے خیالات بالکل بدل گئے ان کی طبیعتوں میں نئی کیفیتیں پیدا ہو گئیں عیسائیوں اور یہودیوں اور بت پرستوں کے برے دستور اور بیہودہ قاعدے سب مٹ گئے۔[۴۹]

یعنی محسن الملک کے نزدیک اسلام کا ابتدائی زمانہ مثالی تھا جو ہر قسم کی لغویات سے پاک کر دیا گیا تھا، ہر طرح کی بدعات، رسومات اور وہمیات کا خاتمہ کر کے ایک خدا اور رسول کی اطاعت کے راستے پر چلنا سکھا دیا گیا تھا۔ مگر محسن الملک سمجھتے ہیں جیسے جیسے زمانہ آگے بڑھتا گیا اسلام میں پھر انہیں پرانے خیالات کی 'آمیزش' ہوتی گئی۔ جس میں بڑا ہاتھ وہ یہودیوں اور عیسائیوں کا سمجھتے ہیں۔ کیونکہ ان کے بہت سے اخبار و مراسم مسلمانوں کی تصانیف میں داخل ہو گئے۔[۵۰] چنانچہ محسن الملک ابن خلدون کے بیان کا سہارا لیتے ہیں کہ:

> متقدمین کی کتابیں اور روایتیں صحیح اور غلط اور مقبول اور مردود قولوں سے بھری ہوئی ہیں اور سبب اس کا یہ ہے کہ عرب نہ تو اہل کتاب تھے، نہ صاحب علم بلکہ محض وحشی اور جاہل تھے۔[۵۱]

جب عربوں میں چیزوں کو جاننے کا تجسس پیدا ہوا، مثلاً مخلوقات کا پیدا ہونا، کائنات کی ابتداء یا خلقت کے اسرار و رموز وغیرہ، تو انہوں نے یہ تمام چیزیں عیسائی اور یہودی اہلِ کتاب سے پوچھیں، اور جو عیسائی اور یہودی مسلمان ہوئے تو ان کے پاس جو اپنی تفسیری روایات و منقولات تھیں، اور جن کا کوئی تعلق اسلام کے 'احکامِ شرعی' سے نہیں تھا ان کو اس میں داخل کیا، ایسے لوگوں میں کعب احبار، وہب ابن منبہ، عبداللہ بن سلام وغیرہ کا نام آتا ہے، جنھوں نے ان روایات کو قرآنی تفاسیر اور احادیث میں بھر دیا۔[۵۲] اس حوالے سے محسن الملک نے ان محققین کا ذکر کیا ہے جنھوں نے تحقیق و تنقیح پر توجہ دی اور ان غلط روایات کی جگہ صحیح کو شامل کیا، ان محققین میں سے ایک ابو محمد ابن عقبہ تھے، اس کے ساتھ ہی محسن الملک ان ملاؤں پر افسوس کا اظہار بھی کرتے ہیں جو اب تک یہودیوں کی 'کاسہ لیسی' پر جان دیتے ہیں اور ان 'غیر صحیح'، غلط، 'خلافِ عقل' روایتوں کو صحیح مانتے ہیں جو اسلام کے غلط ہونے، اس کو بدنام کرنے کی 'مستلزم' ہیں، بلکہ ان سے 'استناد' اور 'استدلال' کرتے ہیں۔[۵۳] محسن الملک آج کے زمانے کی بات کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ

اخبار اور تاریخ سے غفلت کرنا اور بے تحقیق و تنقیح کے ان کا مان لینا نہ صرف مسلمانوں کے لیے مضر ہے بلکہ اس کا اثر اسلام تک پہنچتا ہے کیونکہ اس وقت مختلف مذہب اور مختلف خیال اور مختلف مذاق والوں سے اس کا مقابلہ ہے اور ہر مذہب اور ہر خیال اور ہر مذاق کو علم اور عقل اور حکمت کی مدد اور اعانت حاصل ہے لہٰذا ایسے نازک زمانے میں اگر ہم مسلمان غلط اور غیر صحیح اخبار سے جو علم اور عقل اور حکمت کے مخالف ہوں اپنے مذہب کی حمایت اور دوسرے کا مقابلہ کریں تو ظاہر ہے کہ اس کا نتیجہ کیا ہوگا۔[۵۴]

محسن الملک نے اس بات کو تسلیم کرنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کی کہ ''دنیا کی تاریخ اور قدیم زمانے کے واقعات کی تنقیح کے مشکل کام سے مؤرخین یورپ نے ہم کو مستغنی کر دیا ہے''، [مگر] مذہبی معاملات کی 'تنقیح و تحقیق' ان مسلمانوں پر 'فرض عین' ہے جو اسلام کی حمایت اور اس کی خیر خواہی چاہتے ہیں۔[۵۵]

شبلی کا کہنا ہے کہ ''اگرچہ یورپ جو فن تاریخ کے جدید اصول وضع کرنے میں بہت آگے ہے مگر وہ بھی واقعہ نگار کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کی پروا نہیں کرتے، بلکہ وہ جرح و تعدیل کے نام سے بھی آشنا نہیں ہیں۔[۵۶]

بہر حال ابن خلدون کے مطالعے نے محسن الملک کی جس نظریئے تک رہنمائی کی وہ یہی تھا کہ کسی بھی سماجی، مذہبی، سیاسی یا معاشی واقعے کو جاننے اس کی سچائی اور حقیقت تک پہنچنے کے لئے جستجو اور تحقیق کے جن جدید سائنٹفک طریقوں اور اسباب و علل اور فطرت اور قانون فطرت کے نئے نظریوں کو سمجھنے کی ضرورت ہے ان کو حاصل کیا جائے۔

❁....❁....❁

حوالہ جات وحواشی

1− Aslam Syed, *Muslim Response to the West:Muslim Historiography in India* 1857-1947, Islamabad, 1988, p.1
2- Ibid. p. 2
3- Ibid. p. 2-3
4- Ibid. p. 34
5- Ibid. p. 34-35
6- Ibid. p. 35
۷- عزیز احمد، بر صغیر میں اسلامی جدیدیت، جمیل جالبی (مترجم)، لاہور، ۱۹۹۷، ص ۲۸۔
8− Aslam Syed, *Muslim Response to the West: Muslim Historiography in India* 1857-1947, p.71
۹- سید عبداللہ، سرسید اور ان کے نامور رفقاء، علی گڑھ، ۱۹۹۴، ص ۴۳۔

۱۰- **خلیق احمد نظامی**، سرسید اور علی گڑھ تحریک، **علی گڑھ**، ۱۹۸۲، ص ۲۴۵۔
۱۱- **عزیز احمد**، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، **لاہور**، ۱۹۹۰، ص ۶۸؛ **سید عبداللہ**، سرسید اور ان کے نامور رفقاء، **علی گڑھ**، ۱۹۹۴، ص ص ۴۲، ۴۳
۱۲- **خلیق احمد نظامی**، سرسید اور علی گڑھ تحریک، ص ۸۵، ۸۶؛ Aslam Syed, *Muslim Response to the West,* p. 61
۱۳- **خلیق احمد نظامی**، سرسید اور علی گڑھ تحریک، ص ۲۴۵۔
۱۴- **ایضاً**، ص ۲۴۵۔
۱۵- **خلیق احمد نظامی**، سرسید اور علی گڑھ تحریک ص، ۱۴۳؛ **عزیز احمد**، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ص ۷۰؛ Aslam Syed, *Muslim Response to the West,* p. 41-42

16- Aslam Syed, *Muslim Response to the West: Muslim Historiography in India* 1857-1947, p. 41-42

۱۷- **خلیق احمد نظامی**، سرسید اور علی گڑھ تحریک، ص ۶۳

18- Aslam Syed, *Muslim Response to the West: Muslim Historiography in India* 1857-1947, p. 52

19- Ibid.

۲۰- **سید عبداللہ**، سرسید اور ان کے نامور رفقاء، ص ۲۹۱، ۲۹۲؛ **محسن الملک**، **''پہلا ریویو مقدمہ ابن خلدون پر''**، تہذیب الاخلاق، ص ۱۶۴-۱۶۵؛ مقدمہ ابن خلدون، **راغب رحمانی (مترجم)**، **کراچی**، ۲۰۰۱، ص ۱۱۷؛ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، **عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)**، **لاہور** ۱۹۹۳، ص ۲۲۴۔
۲۱- **محسن الملک**، **''پہلا ریویو مقدمہ ابن خلدون پر''**، تہذیب الاخلاق، ص ۱۶۴؛ مقدمہ ابن خلدون، **راغب رحمانی (مترجم)**، ص ۱۱۲؛ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، **عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)**، ص ۲۲۱۔
۲۲- **سید عبداللہ**، سرسید اور ان کے نامور رفقاء، ص ۲۹۲
۲۳- **ایضاً**، ص ۱۷۴
۲۴- **ایضاً**، ص ۳۴۳
۲۵- **محسن الملک**، **''پہلا ریویو** مقدمہ ابن خلدون پر''، تہذیب الاخلاق، ص ۱۶۴-۱۶۵؛ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، **عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)**، **لاہور** ۱۹۹۳، ص ۲۲۴۔
۲۶- **سید عبداللہ**، سرسید اور ان کے نامور رفقاء، ص ۳۴۳؛ **محسن الملک**، **''پہلا ریویو مقدمہ ابن خلدون پر''**، تہذیب الاخلاق، ص ۱۶۵؛ مقدمہ ابن خلدون، **راغب رحمانی (مترجم)**، **کراچی**، ۲۰۰۱، ص ۱۱۷؛ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، **عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)**، **لاہور** ۱۹۹۳، ص ۲۲۴۔
۲۷- **محسن الملک**، **''پہلا ریویو** مقدمہ ابن خلدون پر''، ص ۱۶۳۔
۲۸- **ایضاً**، ص ص ۱۶۵-۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۴؛ مقدمہ ابن خلدون، **راغب رحمانی (مترجم)**، ۱۱۸-۱۲۲؛ **عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)**، ص ۲۲۴-۲۲۹
۲۹- **عبدالجلیل بھٹی**، شبلی کا نظریہ تاریخ: ایک جائزہ، **بہاولپور**، ۱۹۸۹، ص ۲۱۶
۳۰- **محسن الملک**، **لکچر ''مسلمانوں کی ملکی اور علمی ترقیوں کی تاریخ اور پھر ان کے تنزل اور اس کے اسباب پر''**، **مجموعہ لیکچرز و**

اسپیچز، ملک فضل الدین ککے زئی، لاہور، [۱۹۰۴]، ص ۱۷۔
۳۱- ایضاً، ص ۱۷
۳۲- محسن الملک، ''پہلا ریویو، مقدمہ ابن خلدون پر''، ص ۱۶۵
۳۳- ایضاً، ص ۱۶۶، ۱۶۳؛ مقدمہ ابن خلدون، راغب رحمانی (مترجم)، ص ۱۲۰، ۱۲۱؛ تاریخ ابن خلدون، عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)، ص ص ۲۲۷، ۲۲۸۔
۳۴- محسن الملک، ''پہلا ریویو مقدمہ ابن خلدون پر''، تہذیب الاخلاق، ص ۱۶۶
۳۵- شبلی نعمانی، الفاروق، کراچی، ۱۹۷۷، ص ۵۱۔
۳۶- محسن الملک، ''پہلا ریویو مقدمہ ابن خلدون پر''، تہذیب الاخلاق، ص ۱۷۶
۳۷- سید عبداللہ، سرسید اور ان کے نامور رفقاء، ص ۱۷۷۔۱۷۸
۳۸- محسن الملک، ''پہلا ریویو مقدمہ ابن خلدون پر''، تہذیب الاخلاق، ص ۱۶۹، ۱۷۰؛ مقدمہ ابن خلدون، راغب رحمانی (مترجم)، ص ۲۹۹۔ ۳۰۱؛ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)، ص ۳۶۶، ۳۶۷۔
۳۹- محسن الملک، ''پہلا ریویو مقدمہ ابن خلدون پر''، تہذیب الاخلاق، ص ۱۷۰؛ مقدمہ ابن خلدون، راغب رحمانی (مترجم)، ص ۱۳۷، ۱۳۸۔
۴۰- محسن الملک، ''پہلا ریویو مقدمہ ابن خلدون پر''، تہذیب الاخلاق، ص ۱۷۰؛ مقدم مقدمہ ابن خلدون، راغب رحمانی (مترجم)، ص ۱۴۵؛ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)، ص ۲۴۴، ۲۴۵۔
۴۱- محسن الملک، ''پہلا ریویو مقدمہ ابن خلدون پر''، تہذیب الاخلاق، ص ۱۷۰؛ مقدمہ ابن خلدون، راغب رحمانی (مترجم)، ۱۴۵، ۱۴۶؛ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)، ص ۲۴۴، ۲۴۵۔
۴۲- محسن الملک، ''پہلا ریویو مقدمہ ابن خلدون پر''، تہذیب الاخلاق، ص ۱۷۰؛ مقدمہ ابن خلدون، راغب رحمانی (مترجم)، ۱۴۵، ۱۴۶؛ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)، ص ۲۴۴، ۲۴۵
۴۳- شبلی نعمانی، الفاروق، ص ۶۰، ۶۱۔
۴۴- محسن الملک، ''پہلا ریویو مقدمہ ابن خلدون پر''، تہذیب الاخلاق، ص ۱۷۰، ۱۷۱؛ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)، ص ۲۴۵۔
۴۵- محسن الملک، ''پہلا ریویو مقدمہ ابن خلدون پر''، تہذیب الاخلاق، ص ۱۷۱؛ مقدمہ ابن خلدون، راغب رحمانی (مترجم)، ص ۴۸
۴۶- شبلی نعمانی، الفاروق، ص ۵۸۔
۴۷- محسن الملک، ''پہلا ریویو مقدمہ ابن خلدون پر''، تہذیب الاخلاق، ص ۱۷۶؛ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)، ص ۲۴۶، ۲۴۷۔
۴۸- شبلی نعمانی، الفاروق، ص ۵۸
۴۹- محسن الملک، ''پہلا ریویو مقدمہ ابن خلدون پر''، تہذیب الاخلاق، ص ۱۷۱؛ مقدمہ ابن خلدون،

راغب رحمانی (مترجم)، ص ص ۶۸، ۶۹؛ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)، حصّہ دوئم، ص ۸۳۔

۵۰- محسن الملک، ''پہلا ریویو مقدمہ ابن خلدون پر''، تہذیب الاخلاق، ص ۱۷۷، ۱۷۸۔

۵۱- ایضاً ص ۱۷۸؛ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)، حصّہ دوئم، ص ۸۳۔

۵۲- ایضاً، ص ۱۷۸؛ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)، حصّہ دوئم، ص ۸۴ ـ ۸۷۔

۵۳- ایضاً، ص ۱۷۸؛ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، عبدالرحمٰن دہلوی (مترجم)، حصّہ دوئم، ص ۸۴۔

۵۴- ایضاً، ص ۱۷۲، ۱۷۳۔

۵۵- ایضاً، ص ۱۷۳

۵۶- شبلی نعمانی، الفاروق، ص ۵۷۔

❁......❁......❁

لفظِ خودی: مفہوم اور توضیح

حسن رضا اقبالی

اقبال کے تصورِ خودی کی تشریح و توضیح اور ان کے فلسفہ خودی کی تعبیر و تفسیر کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ خود اقبال نے بھی خودی اور اس کے بیشتر پہلوؤں پر مختلف انداز سے بار بار روشنی ڈالی ہے۔ یہ کہنا غلط نہیں ہے کہ ان کا پیغام خودی کا پیام ہے اور ان کی شاعری خودی کا بیانیہ ہے۔ ہم میں سے ہر ایک نے لفظ خودی بارہا سنا بھی ہوگا اور پڑھا بھی ہوگا لیکن جہاں تک اس تصور کے فہم کی بات ہے تو اکثریت کے نزدیک یہ محض ایک شاعرانہ، انتہائی ثقیل فلسفیانہ، مابعد الطبیعیاتی قسم کا ایسا تصور ہے جو اپنی پُر اسرار نوعیت کی بدولت فقط انتہائی اونچے درجے کے عُلما اور حُکَما کے مطالعے اور تجزیے کے لیے ہی محدود ہے۔ عام پڑھے لکھے شخص یا طالب علم کے لیے اس کا فہم بڑی حد تک ناممکن تصور کیا جاتا ہے۔

مثنوی اسرار خودی کی اولین اشاعت کے دیباچے میں اقبال نے لفظ خودی کی وضاحت کی ہے۔ اس لیے ہم ان کے نظریہ خودی کو انہی معنوں میں سمجھیں گے جن میں انہوں نے اسے بیان کیا ہے۔

اقبال کے نزدیک خودی فلسفہ حیات ہے جو بعض عناصر خاص سے ترکیب پاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک خودی کے اجزاء یہ ہیں:

(۱) مادہ (Matter): یہ چھوٹے چھوٹے ٹھوس اور جاندار اجزاء پر مشتمل ہے جو خلا یا کائنات میں پھیلے ہوتے ہیں۔

(۲) زندگی (Life): حیات کو علامہ حرکت قرار دیتے ہیں جو کہ ہر لمحہ آگے کی طرف بڑھتی ہے اور اپنے تجربات سے سیکھتی ہے۔

(۳) شعور (Consciouness): یہ حیات کا مظہر ہے اور زندگی کے لیے چراغ راہ کا کام کرتا ہے۔

اقبال کے نزدیک یہ تینوں چیزیں خودی کے اجزاء ہیں اور یہ انا (Ego) کو جنم دیتے ہیں۔ یہ تینوں ترتیب کے لحاظ سے طبیعیات (Physics) یعنی مادہ حیاتیات (Biology) یعنی زندگی اور نفسیات

(Psychology) یعنی شعور کے موضوعات مطالعہ ہیں۔ علامہ کے بقول قادر مطلق یعنی (اللہ تعالیٰ) بھی ایک انائے مطلق (Supreme Ego) ہے جس سے بہت سی انائیں (Egos)، (افراد) ظہور پذیر ہوتی ہیں جس طرح سورج سے کرنیں اور شعائیں پیدا ہوتی ہیں۔

خودی فارسی کا لفظ ہے جس کے لیے عربی میں لفظ ''نفس'' استعمال ہوا ہے وہ تمام وسعتیں جو 'خود' کے معنی میں ہیں وہ تمام تر لفظ نفس کے مفہوم میں پائی جاتی ہیں۔ دنیا میں بے شمار نفوس ہیں اور ہوتے رہیں گے جن کا تفرد اور تعین اُن کے خصوصی تشخصات کے ذریعے ہوتا ہے۔ کائنات کا ہر ذرہ دوسرے ذروں سے اپنی چند در چند داخلی و خارجی خصوصیات کے باعث ممتاز و مشخص ہے۔ ایک درخت میں لاکھوں پتیاں ہوتی ہیں لیکن اگر اُس کے ہر پتے کا مطالعہ نگاہ عمیق سے کیا جائے تو دوسرے اور پتوں سے ممیّز و ممتاز ہوگا۔ یہی وہ تفرد ہے جو خالق کی احدیت پر ایک عظیم دلیل ہے اور ہر ذرہ اپنے تفرد اور تشخص کے ذریعے اپنی خودی کا حامل ہے۔ مثال کے طور پر ہر شخص اپنے مقام پر اپنی چیزوں کو اپنی طرف نسبت دیتا ہے کہتا ہے میرا ہاتھ، میرا پاؤں، میرا سر، میرا بدن، میری روح، میرا نفس، میری حیات، میری موت، میری عزت، میرا مقام، میری ذلت وغیرہ وغیرہ۔ تو غور طلب یہ امر ہے کہ جب بدن میرا بدن ہے، جان میری جان ہے، نفس میرا نفس ہے تو پھر میں کیا ہوں؟ یہی وہ راز ہے جس کی تفہیم ہر صاحب عقل کے لیے ایک معمہ ہے۔ بس یہی 'میں' جسے انا اور Ego بھی کہا جاتا ہے مع اپنے تمام تر تشخصات و تعینات و ممیّزات کے، افراد میں 'جزوی اور شخصی خودی' ہے، اور انواع میں 'نوعی خودی' اور اجناس میں 'جنسی خودی' ہے۔ میں جب افراد کے مقابلہ میں اپنے آپ کو 'میں' کہتا ہوں اور اس وقت مجھے اپنے تمام تر تشخصات بھی ملحوظ ہوں تو اُس 'میں' سے میری 'شخصی خودی' مراد ہوتی ہے۔ اور جب بحیثیت انسان کے اور انواع کے مقابلہ میں لفظ 'میں' استعمال کرتا ہوں تو اُس سے میری 'نوعی خودی' مقصود ہوتی ہے۔ اور جب حیوان کے ایک فرد ہونے کے ناتے اور اجناس کے بالمقابل لفظ 'میں' استعمال کروں گا تو اس سے میری 'جنسی خودی' مراد ہوگی۔ اور جب مخلوقات عالم کے ایک فرد ہونے کی حیثیت سے 'میں' کہوں گا تو اس 'میں' سے وہ خودی مراد ہوگی جو کائنات کی ہر مخلوق کا جوہر ہے۔

بالفاظ دیگر خودی اپنے وجود کے اعتبار سے عین انائے مطلق ہے لیکن یہ انائے مطلق تعینات کے پردوں میں ظاہر ہونے کی وجہ سے قابلِ اشارہ ہوگئی ہے یعنی ہم اسے ''من و تو'' سے تعبیر کر سکتے ہیں یعنی جب وجود مطلق، جو حقیقت ہے، تعین کی وجہ سے معین ہو جاتا ہے تو اسے خودی یا من یا انا سے تعبیر کرنے لگتے ہیں۔ ان حقائق کو مدّ نظر رکھا جائے تو خودی کی منطقی تعریف یہ ہوگی ''الوجود المعین الشاعر لنفسہ'' یعنی خودی وہی وجود مطلق ہے لیکن معین ہو گیا ہے اور شعور ذات رکھتا ہے۔

خودی اصل کے اعتبار سے نور ہے، نور مطلق کا پرتو ہے۔ تعین کے لحاظ سے دیکھو تو نار ہے کیونکہ متعین

ہوجانے کی وجہ سے اس کی صلاحیتیں بھی پوشیدہ ہوجاتی ہیں۔ یعنی خودی اصل کے اعتبار سے نوری اور خواص کے اعتبار سے ناری ہے۔ جیسا کہ علامہ کہتے ہیں:

روح اسلام کی ہے ، نور خودی نار خودی
زندگانی کے لیے نار خودی نور و حضور[۱]

نور سے شانِ جمال، عشق، وحی، الہام یا وجدان مراد ہے، نار سے شانِ جلال، منطقی استدلال یا عقل مراد ہے۔

خودی را پیکر خاکی حجاب است
طلوع اُو را مثال آفتاب است[۲]

خودی کا نور انسان کے سینے میں مستور ہے اور پیکر خاکی اس نور کا حجاب ہے، یا یوں کہیے کہ اُن کی صلاحیتیں اس کے مادی پیکر کے اندر پوشیدہ ہیں۔ انسان کی صلاحیتیں جب تک جسم خاکی میں پوشیدہ ہیں انسان پر زندگی کی حقیقت نہیں کھل سکتی جب یہ صلاحیتیں بروئے کار آتی ہیں تو زندگی کی حقیقتیں اس طرح ایک ایک کر کے سامنے آتی ہیں جیسے طلوع آفتاب کے بعد زمین کا ذرہ ذرہ بیدار ہوجاتا ہے۔

اقبال نے اپنی تمام تر شعری و نثری تخلیقات میں خودی کے مفہوم کو مختلف طریقوں سے واضح کیا ہے کہیں اسے 'نقطۂ نوری' سے، کہیں 'شعور' کے روشن نقطے سے، کہیں 'پراسرار شئے' سے، کہیں 'انسانی کیفیتوں کا شیرازہ بند' سے کہیں 'خدا کے راز' سے، کہیں 'اسرار الٰہی' سے، کہیں 'موج' سے، کہیں 'گوہر' سے، کہیں 'تیغ اصیل' سے، کہیں 'بحرِ بے کراں' سے، کہیں 'نور و نار' سے، کہیں 'تلوار کی دھار' سے، کہیں 'بیداریٔ کائنات' سے، کہیں 'راز درون حیات' سے، کہیں اُسے 'مشت خاک میں آتش ہمہ سوز'' سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ صدہا طریقوں سے اظہار خیال کرنے کے باجود اقبال، خودی کا تعارف تو کراتے ہیں مگر منطقی تعریف کہیں نہیں کرتے۔ شاید اس لیے کہ زندگی اور کائنات کی عمیق ترین حقیقتوں کے انکشاف میں منطقی طرز استدلال سے بہت کم مدد ملتی ہے۔ پھر اس کا استعمال حقیقت تک پہنچنے کے بجائے بال کی کھال نکالنے کے لیے زیادہ کیا گیا ہے۔ خواہ وجہ کچھ بھی ہو یہ امر واقعہ ہے کہ اقبال نے خودی کو سمجھانے کے لیے منطق یا عقل کا سہارا نہیں لیا اور یہی روش ان کی باری تعالیٰ کے بارے میں بھی ہے۔ یہ عجیب بات کہ اقبال ''خدا'' اور ''خودی'' کی تفہیم کے سلسلہ میں منطقی یا عقلی طرز استدلال سے اعتنا نہیں کرتے۔ حق تعالیٰ کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے انہوں نے اپنے خطبات تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ میں عقلی یا فلسفیانہ استدلالات کو مسترد کر دیا اور تمام تر زور اس حقیقت کی وضاحت پر صرف کیا کہ باری تعالیٰ یا ایک 'حقیقت کلی' تک رسائی ''وجدان'' کے ذریعے ہوسکتی ہے۔ تقریباً ایسا ہی طرز استدلال انہوں نے خودی کے اثبات یعنی وجود خودی کو ثابت کرنے میں اختیار کیا ہے۔ وہ یہاں

بھی عقلی استدلال یا ''منطقی تعریف'' سے گریز کرتے ہیں اور اس کے بجائے خودی کا تعارف اس انداز میں کراتے ہیں جیسے کوئی کسی ایسی چیز کا تعارف کروا رہا ہو جو جانی پہچانی ہو مگر ذرا ذہن سے اتر گئی ہو۔

اقبال نے خودی کے مفہوم، حدود اور امکانات کی وضاحت کے لیے استعاروں اور تشبیہوں کے جو سلسلے منتخب کیے ہیں ان کی اپنی اپنی خصوصیات ہیں۔ اس لیے اقبال نور و نار، موج و دریا، صدف و گوہر، تیغ و تلوار، صحرا و کوہ، صید و صیاد کے استعاروں کو استعمال میں لاتے ہیں۔ ان تشبیہوں اور استعاروں کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے مزاج کے اعتبار سے رفتار و نمو، وسعت و رفت، روانی و طغیانی، جگر کاوی و جان سپاری، نور افگنی و نور افشانی، شرر اندوزی و شعلہ افروزی، صحرا پیمائی و کوہ کنی کی علامتیں ہیں۔ اقبال نے مختلف موقعوں پر خودی کے الگ الگ (گو ایک دوسرے کے قریب قریب) معنی بیان کیے ہیں۔

مذکورہ الفاظ کے علاوہ اقبال نے جان، زندگی، من، نور اور روح کے الفاظ خودی کے مترادفات کے طور پر استعمال کیے ہیں۔ مثالیں حسب ذیل ہیں:

جان:

ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی تڑپ
پہلے اپنے پیکرِ خاکی میں جاں پیدا کرے[۳]

زندگی:

زندگی کی قوتِ پنہاں کو کر دے آشکار
تا یہ چنگاری فروغ جاوداں پیدا کرے[۴]

من:

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن[۵]

روح:

بیا از من بگیر آں دیر سالہ
کہ بخشد روح یا خاک پیالہ![۶]

نور:

درونِ سینہ آدم چہ نور است
چہ نور است ایں کہ غیب اُو حضور است[۷]

علامہ نے ایک وضاحت میں کہا ہے کہ لفظ خودی بڑے تامل کے بعد اختیار کیا گیا تھا۔ ادبی نقطۂ نظر سے اس میں خامیاں ہیں اور اخلاقی اعتبار سے فارسی اور عربی دونوں زبانوں میں یہ برے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ 'من' (I) کے لیے دوسرے مابعد الطبیعی الفاظ مثلاً انانیت، نفس، شخص، اور انا بھی ایسے ہی خراب ہیں۔ ضرورت ایک ایسے بے رنگ لفظ کی ہے جس کے ساتھ کوئی اخلاقی مفہوم وابستہ نہ ہو۔ اردو اور فارسی میں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے۔ خودی کا لفظ میں نے شعری ضرورت کے تحت منتخب کیا اور فارسی میں 'من' (self) کی بے رنگ حقیقت کے لیے لفظ 'خودی' کے استعمال کی شہادت بھی ہے۔[۸]

حضرت علامہ نے اپنے لفظِ خودی کو بالتفصیل اور بالترتیب کہیں نہیں بیان کیا۔ منظومات میں اسرار خودی، رموز بے خودی، گلشن راز جدید اور ساقی نامہ میں ان کا ہلکا سا خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ اسرار خودی اور رموز بے خودی کے دیباچوں میں اور ڈاکٹر نکلسن کو اسرار خودی کے انگریزی ترجمے کے سلسلہ میں جو خط لکھا تھا اس میں فلسفہ کی بعض جزئیات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ لیکن ان میں تفصیلاتِ نظریہ کم ہیں۔

اقبال کے خطبات اور مراسلات کے علاوہ اسرار خودی کے مقدمہ (جو بعد کی اشاعتوں میں حذف کر دیا گیا) میں خودی کے مفہوم کے مبہم سے اشارات ملتے ہیں۔ اگر اُس کی روشنی میں متعلقہ کڑیوں کو جوڑا جائے تو خودی کے مفہوم کا جو نقشہ بنتا ہے اُس کی صورت کچھ اس طرح ہوگی۔ اسرار خودی کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:

> یہ وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پُراسرار شے، جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ 'خودی' یا 'انا' یا 'میں' جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے، یہ تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدہ گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی، کیا ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر، اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر، اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟[۹]

حضرت علامہ نے مندرجہ بالا اقتباس میں خودی کا تعارف سوالیہ انداز میں کرایا ہے، اس کو ایجابی طریقہ پر اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے:

۱- خودی وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ ہے۔

وحدت وجدانی کی ترکیب اقبال کی ایجاد کردہ ہے اور ان کی جودت طبع پر شاہد ہے۔ چونکہ 'وحدت وجدانی' ایک مغلق ترکیب ہے اس لیے اس کی وضاحت کی خاطر انہوں نے اسے شعور کے روشن نقطہ سے تعبیر کیا۔ خودی کو شعور کا روشن نقطہ قرار دینا بلاشبہ بہترین تعبیر ہے جو قدرت نے ان کے ذہن میں وارد کی۔

نقطہ نورے کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است

روشن نقطہ مترادف ہے نورانی کا، اور اس لفظ سے خودی کی ماہیت کا سراغ مل سکتا ہے یعنی یہ کہ اگرچہ خودی اپنی حقیقت کے لحاظ سے پردہ ابہام میں مستور ہے لیکن جب انسان کا وجدان یا شعور، تنویر باطنی سے منور ہو جاتا ہے تو اس کو خودی کا ایک گونہ ادراک حاصل ہو جاتا ہے۔ اس نکتے کی تفصیل آگے آئے گی۔

۲- اس سے تمام انسانی تخیلات وجذبات وتمنیات مستنیر ہوتے ہیں۔ یہ فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔

یعنی اس کی بدولت انسان اپنے آپ کو ایک مستقل اور قائم بالذات وحدت یقین کرتا ہے، ہر روز اس پر صد ہا کیفیات وارد ہوتی ہیں، لیکن اس خودی کی بدولت وہ ان سب کیفیات کو ایک سلک میں منسلک کر سکتا ہے۔ جس طرح ایک کتاب میں صدہا اوراق ہوتے ہیں۔ لیکن شیرازہ بندی کی بدولت وہ اوراق ایک مستقل وحدت اختیار کر لیتے ہیں۔ خودی ہماری ذات کی باطنی کیفیات اور تمام خیالات کو ایک مرکزی نقطہ نوری پر لا کر متحد و مربوط بنا دیتی ہے اس لحاظ سے یہ ہماری مخفی طاقتوں کی شیرازہ بندی کرتی ہے۔ علامہ اپنے خطبات میں لکھتے ہیں:

> Consciousness is something single, presupposed in all mental life, and not bits of consciousness, mutually reporting to one another. [10]

۳- خودی ایک پُراسرار شے ہے۔
یعنی اس کی حقیقت کا ادراک نہیں ہو سکتا۔

۴- یہ اپنے عمل کی رو سے ظاہر ہے۔
یعنی ہمارے اعمال اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ کوئی شے ضرور ہمارے اندر ایسی موجود ہے جو عامل ہے یا فاعل ہے۔

۵- خودی اپنی حقیقت کی رو سے پوشیدہ اور مضمر ہے۔
یعنی حواس خمسہ سے محسوس نہیں ہو سکتی اور نہ ہم عقل کی مدد سے اس حقیقت سے آگاہ ہو سکتے ہیں۔

۶- یہ تمام مشاہدات کی خالق ہے، مگر اس قدر لطیف ہے کہ خود مشاہدہ میں نہیں آ سکتی۔
یعنی انسان اسی خودی کی بدولت اشیائے کائنات کا مشاہدہ کرتا ہے لیکن خود اپنی حقیقت کا مشاہدہ نہیں کر سکتا۔

حضرت اقبال نے اپنی شاعری کا بڑا حصہ مندرجہ بالا حقائق کی تشریح وتوضیح کے لیے وقف کیا ہے۔ مذکورہ بالا نکات پر غور کرنے سے 'خودی' کا ایک جامع تصور سامنے آ جاتا ہے۔ اقبال نے خودی کی روایتی منطقی تعریف کرنے کی بجائے اس کی ماہیت کو مختصر اور بلیغ انداز میں سمجھانے کی غرض سے اس کے خواص کا ذکر کیا ہے۔ ان پر ذرا گہری نظر ڈالیے تو آپ محسوس کریں گے کہ ان میں دو خواص بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ ایک تو یہ

کہ ''خودی وحدت وجدانی یعنی شعور کا روشن نقطہ ہے'' اسی کو انہوں نے اسرارِ خودی میں اس طرح بیان کیا ہے:

نقطہ نورے کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است[۱۱]

دوسری خاصیت یہ ہے کہ شعور انسانی کا یہ نقطہ (خودی) انسان کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بندی کرتا ہے۔ میرے خیال میں اقبال کے تصورِ خودی کا جوہر یہی دو نکات ہیں۔ سیدھے سادے الفاظ میں اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ خالق کائنات نے انسان کے اندر لامحدود صلاحیتیں، بے پایاں طاقتیں اور پُراسرار کیفیتیں پیدا کر رکھی ہیں۔ ان صلاحیتوں، طاقتوں اور کیفیتوں کو باہم ایک دوسرے سے پیوستہ رکھنے والی اور ان کو متحرک کرنے والی قوت خودی ہے۔

اگر یہاں حیاتیات کی اصطلاح مستعار لی جائے، تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ فرد کی خودی دراصل انسانی شعور کا مرکزہ ہے۔ حیاتیات کی رو سے انسانی جسم کی اکائی (یونٹ) خلیہ (Cell) ہے۔ ہمارا جسم متعدد خلیوں پر مشتمل ہے۔ صحت جسمانی کا انحصار ان ہی خلایا (Cells) کی صحت پر ہے۔ خلیہ میں کئی اجزا ہوتے ہیں، لیکن ان سب میں اہم مرکزہ (Neucleus) ہے جو خلیہ کے تمام حیاتی وظائف مثلاً تغذیہ، بالیدگی، اخراج، تنفس، تولید وغیرہ کو اپنے قابو میں رکھتا ہے اور ان کی تنظیم کرتا ہے۔ اس کے کنٹرول کے بغیر کوئی خلیہ اپنے ان وظائف سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ اگر کسی خلیہ کو مرکزہ سے محروم کر دیا جائے تو وہ بتدریج کمزور ہو کر مر جاتا ہے۔

ہمیں معلوم ہے کہ انسان صرف جسم ہی نہیں، ذہن اور جسم دونوں کا مجموعہ ہے۔ یہ بھی ہمیں معلوم ہے کہ ذہن انسانی میں شعور کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ یہی ہمارے احساسات، ادراکات، جذبات، تصورات، تخیلات اور دیگر مختلف اعمال و افعال کا منبع ہے۔ اقبال شعور کو وحدت وجدانی کہتے ہیں وہ شعور کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ شعور میں ایک روشن نقطہ (نقطہ نوری) ہوتا ہے اور یہی وہ نقطہ نوری ہے، جو شعور اور اس کے تمام وظائف کو کنٹرول کرتا ہے۔ اسی لیے وہ کہتے ہیں کہ اس نقطہ شعور سے ''تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں۔''

اور یہ بھی کہ شعور کا یہ نقطہ نوری ''فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کا شیرازہ بند ہے۔''

حضرت اقبال کی ان تصریحات کو پیش نظر رکھا جائے تو ہم حیاتیات کی اصطلاح کو مستعار لیکر کہہ سکتے ہیں کہ 'خودی' درحقیقت انسانی شعور کا مرکزہ ہے۔ جسم انسانی میں، جو مقام خلایا کو حاصل ہے، وہی مقام ذہن انسانی میں شعور کو حاصل ہے اور خلیہ میں جو اہمیت مرکزہ کو حاصل ہے، وہی اہمیت شعور انسانی میں اس روشن نقطہ یعنی خودی کو حاصل ہے۔ مرکزہ، خلیہ کے تمام اعمال و افعال یا حیاتی وظائف کو کنٹرول کرتا ہے اور ان کی تنظیم کرتا ہے۔ اسی طرح یہ روشن نقطہ شعور انسانی کے تمام اعمال و افعال کو قابو میں رکھتا ہے۔ ان کی شیرازہ بندی

کرتا ہے۔ مرکزہ سے محرومی خلیہ کی موت کا باعث ہوتی ہے تو خودی سے محرومی شعور انسانی کی موت کے مترادف۔ مرکزہ زندہ ہے تو خلیہ بھی زندہ ہے، اسی طرح اگر خودی زندہ ہے، تو شعور بھی تابندہ و پائندہ ہے۔ خودی شعورِ انسانی کے لیے بمنزلہ 'مرکزہ' کے ہے۔

خلیہ کا مرکزہ (Neucleus) اور شعور کا مرکزہ (خودی) دونوں اپنے اندر سے انسان پر اثر انداز ہوتے ہیں، ایک جسم انسانی پر، دوسرا ذہن انسانی پر۔ دونوں کے مابین ایک فرق بھی ہے، اور وہ فرق یہ ہے کہ اول الذکر یعنی مرکزہ خلیہ کو ہم خوردبین کی مدد سے دیکھ سکتے ہیں، لیکن آخر الذکر یعنی شعور کے مرکزہ کو ہم اس طرح نہیں دیکھ سکتے۔ اسی لیے حضرت اقبال کہتے ہیں کہ:

''خودی' یا 'انا' یا 'میں' اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر (پوشیدہ) ہے یہ تمام مشاہدات کی خالق ہے، مگر اس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی۔''[۱۲]

مختصر یہ کہ خودی ''انا'' ہے ''انانیت'' نہیں۔ ''میں'' ہے۔ ''میں پن'' نہیں۔ یہ دراصل شعور کا مرکزہ یا روشن نقطہ ہے، جو فطرت کی طرف سے ودیعت کردہ انسانی صلاحیتوں، طاقتوں اور کیفیتوں کو اپنی گرفت (کنٹرول) میں رکھتا، ان کو منتشر و پراگندہ ہونے سے بچاتا اور انہیں مہمیز کرتا ہے۔ اسی لیے حضرت اقبال، بار بار اور مختلف انداز میں، خودی کی پرورش، تربیت، بیداری، تعمیر اور استحکام (بالفاظ دیگر اثبات خودی) پر زور دیتے ہیں۔ وہ بالِ جبریل میں کہتے ہیں:

خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے[۱۳]

اس دیباچہ کے آخر میں اقبال نے ان معنوں پر روشنی ڈالی ہے جن میں خودی کے لفظ کو استعمال کیا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے کہ

شاعرانہ تخیل محض ایک ذریعہ ہے اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کہ لذت حیات 'انا' کی انفرادی حیثیت اور اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ ہاں لفظ خودی کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا، جیسا کہ عام طور پر اُردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساس نفس اور تعین ذات ہے۔[۱۴]

ہر شخص کے قوائے جسمانی اپنی فعالیت کے لحاظ سے ایک اضافی حیثیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا ان کے دائرہ عمل کی وسعت بھی اضافی ہے۔ اقبال کے نزدیک:

زندگانی را بقا از مدعاست — کاروانش را درا از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیدہ است — اصل او در آرزو پوشیدہ است

آرزو را در دل خود زندہ دار　　تا نگردد مشت خاک تو مزار[15]

اس کے یہ معنی ہیں کہ جس دل میں کسی مدعا کی آرزو نہیں وہ دل زندگی کی حرارت سے محروم ہے اور جس انسان کا دل زندگی کی حرارت سے محروم ہو وہ زندگی کے باوجود مردہ ہے۔ دل کی حرارت آرزو پر منحصر ہے، اور آرزو جستجو کی محرک ہے، جستجو کی یہی سرگرمیاں جو ہر شخص کے قوائے فعالیہ کی استعداد پر منحصر ہوتی ہیں، انسان کی زندگی کا تعین کرتی ہیں، پس ہر شخص اپنی زندگی کا تعین ایک ہی مدعا کی جستجو سے نہیں کر سکتا۔ انہی امور کا تعین، تعین ذات ہے اور انہی محسوسات کا احساس، احساس نفس ہے۔

نقطہ نورے کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است[16]

پس یہ نقطہ نور جس کی تجلیوں سے انسان پر اس کی ذات کے امکانات روشن ہو جاتے ہیں۔ اور زندگی کا یہ شرارہ جو اس کے نفس کو احساس سے گرما دیتا ہے۔ نہ تو غرور ہے، کیونکہ غرور کی بنیاد فقدان تعین ذات پر ہے۔ اور نہ اپنی استعداد سے کسی بالاتر مدعا کے حصول ہی کی آرزو، کیونکہ یہ چیز احساس نفس کے متضاد اور متخالف ہے۔ اقبال کی خودی عمل کا پیغام دیتی ہے۔ اقبال کی خودی انسان کو اپنی قوتوں سے آگاہ کرتی ہے، اور جب یہ خوابیدہ قوتیں بیدار ہو جاتی ہیں تو وہ اپنا میدان عمل خود تلاش کر لیتی ہیں، یہی جستجو اپنے مدعا کی تشکیل پر منتج ہوتی ہے، اور پھر یہی مدعا اس انسان کی زندگی کا مقصد بن جاتا ہے۔ یہی زندگی کا مقصد اقبال کے نزدیک زندگی ہے اور اس کے حصول کی کوشش زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے[17]

ظاہر ہے کہ جو شخص اپنی استعداد ہی سے واقف نہیں، وہ اپنی خودی کے مقام کا تعین نہیں کر سکتا، اور جو شخص اپنی خودی کے مقام کے تعین سے قاصر ہو اس کی جستجو ایک تہمت ہے اور اس کا مدعا ایک افترا۔ عمل ہی سے زندگی کی تشکیل ہوتی ہے۔ عمل ہی زندگی کا اظہار ہے۔ مگر عمل قویٰ کی استعداد پر منحصر ہے۔ اور استعداد کا تعین، تعین ذات ہے۔ جس کو اقبال نے خودی کے نام سے موسوم کیا۔

❁ ❁ ❁

حوالہ جات و حواشی

۱- محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال اردو، اقبال اکادمی، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۵۴۳۔
۲- محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۵۵۳۔
۳- محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال اردو، اقبال اکادمی، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۲۸۸۔
۴- ایضاً، ص ۲۸۹۔
۵- ایضاً، ص ۳۶۷۔
۶- محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰۱۴۔
۷- ایضاً، ص ۵۴۰۔
۸- محمد اقبال، علامہ، کلیات مکاتیب اقبال، مظفر حسین برنی (مرتب)، اردو اکادمی، دہلی، بھارت، جلد اول، ص ۵۰۵-۵۰۶۔
۹- شائستہ خاں (مرتبہ)، اسرارِ خودی (فراموش شدہ ایڈیشن)، نئی دہلی، مکتبہ جامعہ، ۱۹۹۲ء، ص ۸، جہاں دوسرے ایڈیشن کے سرورق کا عکس دیا گیا ہے۔
10- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Muhammad Ashraf, Lahore, 1960, p.81
۱۱- محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص ۱۸۔
۱۲- اسرارِ خودی (فراموش شدہ ایڈیشن) مرتبہ شائستہ خاں (نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۹۲ء)، ص ۹، جہاں دوسرے ایڈیشن کے سرورق کا عکس دیا گیا ہے۔
۱۳- محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال اردو، ص ۴۵۶۔
۱۴- اسرارِ خودی (فراموش شدہ ایڈیشن) مرتبہ شائستہ خاں (نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۹۲ء)، ص ۱۰، جہاں دوسرے ایڈیشن کے سرورق کا عکس دیا گیا ہے۔
۱۵- محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص ۱۵۔
۱۶- محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص ۱۸۔
۱۷- محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال اردو، ص ۳۰۵۔

❁ ❁ ❁

فکر اقبال اور تہذیبی مباحث

استفسارات

ڈاکٹر طاہر حمید تنولی

استفسار

السلام علیکم!

گزارش ہے کہ میں تہذیبی تصادم کے معاصر نظریات پر فکر اقبال کی روشنی میں تحقیقی کام کر رہی ہوں۔ آپ درج ذیل سوالات کے ضمن میں راہنمائی عنایت فرمائیں:

۱- کیا معاصر تہذیبی تصادم اکیسویں صدی میں عالمی امن کی راہ میں رکاوٹ بن رہا ہے؟

۲- مابعد ۱۱ ستمبر کی عالمی تہذیبی صورت حال میں مغرب اور مسلم دنیا کے تعلقات تصادم پر مبنی رہے ہیں یا باہم معاونت اور بقائے باہمی پر؟

۳- ۱۱ ستمبر کا واقعہ مغرب میں اسلام فوبیا کے رجحان میں کیونکر فروغ کا باعث بنا ہے؟

۴- کیا اکیسویں صدی میں بھی افکار اقبال کی معنویت مسلم ہے؟ اور معاصر عالمی تہذیبی تناؤ اور آویزش کی صورت حال میں علامہ اقبال کی فکر کیا کردار ادا کر سکتی ہے؟

۵- کیا اکیسویں صدی کے تہذیبی تصادم کے بیانیے میں افکار اقبال کے تناظر میں قیام امن اور تعاون باہمی کی خاطر کوئی ایسا عالمی سماجی نظام تشکیل دینا ممکن ہے جو تہذیبوں کے مابین آویزش کا خاتمہ کر کے کرہ ارض کو تمام انسانوں کے لیے یکساں جائے امن بنانے میں مددگار ثابت ہو سکے؟

جویریہ حسن
پی ایچ ڈی سکالر، شعبہ اسلامی فکر و تہذیب
یو ایم ٹی۔ لاہور

جواب

سوال ۱:

دور جدید میں عالمی سطح پر اقوام عالم کے باہمی تعلقات اور عالمی امن کو جس نظریئے نے سب سے زیادہ متاثر کیا ہے وہ معاصر تہذیبی تصادم کا نظریہ ہے۔ سیموئیل ہنٹن گٹن نے اس نظریئے کی اساس ایسے مباحث اور اصولوں پر رکھی ہے جن کا نتیجہ اقوام عالم کی تفریق اور باہمی کشمکش کی صورت میں سامنے آیا ہے۔ نہ صرف اپنی معروف کتاب The *Clash of Civililzations and the* Remaking *of New World Order* میں بلکہ بعد کی تصانیف میں بھی سیموئیل ہنٹنگٹن نے اپنے اسی طرح کے نظریات کو میسر دلائل اور اعداد و شمار کے ساتھ محکم کر کے پیش کیا ہے۔ مثلاً سیموئیل ہنٹنگٹن کی آخری کتاب *Who are We? the Challenges to the* Nations *of America* ہے، جو مئی 2004ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں جب ہنٹنگٹن نے امریکہ کی قومی شناخت کے مفہوم پر گفتگو کی تو اس نے بڑے پیمانے پر ترک وطن کر کے امریکہ آنے والے لوگوں کو امریکی سوسائٹی کے لیے درپیش ثقافتی خطرات بنا کر پیش کیا۔ ان خطرات کے باعث ہنٹنگٹن نے یہ پیش گوئی کی کہ امریکہ کے لوگ مستقبل میں دو حصوں، دو ثقافتوں یا دو زبانوں میں تقسیم ہو جائیں گے۔[۱]

سرد جنگ کے بعد کے حالات میں دنیا کی عالمی سیاست اور اقوام عالم کے باہمی تعلقات کی توضیح و تشریح کے لیے مفکرین نے کئی نظریات پیش کیے۔ بعض کے مطابق دنیا کی عالمی سیاست غیر مستحکم، کثیر قطبی رقابتوں اور باہمی تنازعات سے عبارت ہو گی جبکہ بعض کے نزدیک اب ریاستی طاقت مسلسل کمزور ہوتی جائے گی جس کے نتیجے میں دنیا میں لاقانونیت اور عمومی سماجی انحطاط کے ایک نئے دور کا آغاز ہو گا۔ سیموئیل ہنٹنگٹن نے اپنی کتاب The *Clash of Civililzations and the* Remaking *of New World Order* میں ان دونوں نظریات کا تجزیہ پیش کیا۔ سرد جنگ کی دہائیوں کے دوران بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں اس کی روش انتہائی تنگ نظر اور مقابلتاً جمودی نوعیت کی تھی۔ ہنٹنگٹن نے بین الاقوامی سیاست میں روایتی طرز فکر سے مختلف راستہ اختیار کیا اور عالمی تعلقات اور اقوام عالم کی تاریخ، حال اور مستقبل کے امکانات کو موضوع بناتے ہوئے کئی ایسے زاویوں اور جہات کی طرف اشارہ کیا جو اس سے پہلے اس انداز سے زیر بحث نہیں لائی گئی تھیں۔ مثلاً ہنٹنگٹن نے لکھا کہ سرد جنگ کی بعد کی دنیا میں بنیادی اور اصولی سیاسی تقسیم کا مرکز مسائل پیدا کرنے والی اقوام عالم کی وہ مختلف سرحدیں ہوں گی جو تہذیبوں کو ایک دوسرے سے الگ کرتی ہیں یعنی اب نظریہ یا قومی شناخت کے بجائے، کلچر، ثقافت، دوست اور دشمن کی

تمیز، تعین، انتخاب یا استرداد کی بنیاد اور معیار قرار پائے گا۔[۲]

اگرچہ عالمی سیاست کے مرکزی کردار ریاستیں ہی ہوں گی لیکن ریاستوں کے درمیان اتحاد کی بنیاد تہذیبی رویے طے کریں گے۔ ایسے ممالک جن میں ایک جیسی ثقافتی اقدار اور وابستگیاں ہوں گی ان میں اتحاد کے نتیجے میں تہذیبی سرحدوں پر تنازعات پیدا ہو سکیں گے۔ اور وہ سرحدیں جہاں تہذیبیں ایک دوسرے کے ساتھ ملتی ہوں گی وہاں پر موجود اختلافات پر نئے بین الاقوامی عمل، جسے ہنٹنگٹن نے Kin Country Rallying کہا ہے، کے نتیجے میں دنیا کو نئے خطرات کا سامنا ہوگا۔ یعنی ریاستیں بدستور عالمی سیاست میں اہم کردار ادا کرتی رہیں گی لیکن تہذیبیں بین الاقوامی سیاست کے تجزیہ کی بنیادی اور اصولی اکائی ہوں گی اور جب بھی ریاستیں بین الاقوامی تعلقات میں کوئی کردار ادا کریں گی تو وہ کردار ان کے باہمی تہذیبی اشتراک واختلاف کی بنیاد پر طے پا رہا ہوگا۔[۳]

ہنٹنگٹن کے مطابق مغرب کے نفوذ اور سیاسی غلبے نے دنیا کے دوسرے حصوں اور غیر مغربی ثقافتوں میں مغرب کے حوالے سے دوری اور باہمی خود وابستگی کی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ مغرب کی مقابلتاً کمزور ہوتی ہوئی معاشی اور آبادیاتی طاقت مغرب کی حلیف تہذیبی نمائندہ ریاستوں کی طرف سے مغربی قبضے اور غلبے کے لیے سیاسی چیلنج کے طور پر سامنے آئے گی۔[۴]

ہنٹنگٹن نے ان حالات میں مغربی معاشروں کو متنبہ کیا کہ وہ خارجی چیلنجوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے جو اس کی اساسی اقدار اور مفادات کو درپیش ہیں اپنی تہذیب کو متحد کرنے کی کوشش کرے۔ اس کے ساتھ ساتھ مغرب کو اپنے آفاقی ہونے کے تصورات اور اپنی تہذیب و کلچر دوسرے معاشروں کو منتقل کرنے کے عمل پر، جس سے مغرب کے نمونے پر یہ معاشرے بھی ڈھل جائیں، محتاط روش اختیار کرنی ہوگی تاکہ غیر مغربی معاشروں کی طرف سے انہیں غیر معمولی ردِعمل کا سامنے نہ کرنا پڑے۔ مغرب کو ان ممالک اور معاشروں میں جو مغربی مفادات کے لیے واضح خطرہ نہیں ہیں مداخلت اور تنازعات سے پرہیز کرنا چاہیے۔ مستقبل میں امن کا قیام باہم حریف تہذیبوں کی نمائندہ ریاستوں کے درمیان طاقت کے توازن پر منحصر ہے۔[۵]

بہت سے مفکرین کے نزدیک مابعد سرد جنگ کی دنیا کی صورتگری کرنے والی مختلف قوتیں اور رجحانات دنیا کو مثبت طریقے سے آگے بڑھا رہے ہیں۔ ان میں ترقی پذیر دنیا کے کچھ حصوں میں تیز رفتار معاشی جدیدیت، بین الاقوامی انحصار باہمی یا عالمگیریت میں اضافہ اور جمہوری سیاسی اداروں کا فروغ شامل ہیں۔[۶] کئی مفکرین کے نزدیک یہ تینوں رجحانات عالمی سطح پر اچھے مستقبل کے غماض ہیں جس میں

امن، خوشحالی اور باہمی تعاون فروغ پذیر ہوں گے۔ جدیدیت اور عالمگیریت دونوں معاشی بہبود میں اضافہ کرتے ہیں اور ایک محفوظ اور پرامن دنیا کی تشکیل کی راہ ہموار کرتے ہیں۔ بلکہ عالمگیریت مختلف تہذیبوں میں ارتباط کے امکانات بھی پیدا کرتی ہے:

> Globalization is now progressively blarring characteristic between different civilizations. It is globalization which selects various characterstics of civilizations making them a sort of symbiosis.[7]

بڑھتی ہوئی تجارت اور سرمایہ کاری کا باہمی فروغ ریاستوں کے رویوں میں امن افزا اثرات مرتب کرتے ہیں۔تصورات، افکار اور اطلاعات کے فروغ سے لوگوں میں باہمی افہام وتفہیم بڑھتی ہے۔[8] اس سے اقدار اور مفادات میں ارتکازیت پیدا ہوتی ہے۔ جمہوریت کے فروغ سے توسیع پسندانہ اور بے ہنگم خارجہ پالیسیوں کی راہ میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اور ایسے مختلف معاشروں میں باہمی اعتبار بڑھتا ہے جو ایک جیسے سیاسی اصولوں پر فروغ پذیر ہو رہے ہوں۔لیکن ہنٹنگٹن کا مخصوص نظریہ ان دلائل کے بالکل برعکس نتائج اخذ کرتا ہے۔ ہنٹنگٹن کے نزدیک جدیدیت، عالمگیریت اور جمہوریت کا عمل امن اور تعاون کو فروغ دینے کی بجائے تہذیبی کشمکش کی بنیاد رکھتا ہے۔ ہنٹنگٹن کے مطابق جدیدیت اور مغربیت دو مختلف حقائق ہیں۔ کوئی معاشرہ اپنی بنیادی اقدار کو بدلے بغیر بھی جدید ہو سکتا ہے۔ بلاشبہ تیسری دنیا کی جدیدیت مغرب مخالف یا مغرب دشمنی کی اساس کے ساتھ آگے بڑھ رہی ہے۔ جدیدیت کے عمل سے وسائل میں اضافہ ہوتا ہے اور پھر یہ ایک ایسے سیاسی ایجنڈے کی تکمیل میں خرچ ہوتے ہیں جو مغرب مخالف ہوتے ہیں۔[9]

ہنٹنگٹن کے مطابق جب ریاستیں ایک دوسرے پر انحصار کرتی ہیں تو ان کے باہمی انحصار کے بڑھنے سے ان میں مرکزیت یا تعلقات کی قربت نہیں پیدا ہوتی بلکہ اس کے بجائے ان کے درمیان اختلافات مزید نمایاں ہوتے ہیں۔ اور جب اس طرح کے باقاعدہ روابط پیدا ہوں گے تو مختلف اقوام ایک دوسرے کی متضاد اقدار سے آگاہ ہوں گی جس سے ان میں تصادم اور تنازعہ کا پیدا ہونا یقینی عمل ہے۔لہٰذا ریاستوں کا ایک دوسرے پر انحصار کرنا مزاحمت اور نفرت کو فروغ دے گا خصوصاً اس وقت جب کسی ایک معاشرے کی اقدار کسی دوسرے معاشرے میں نفوذ کر رہی ہوں جن کے لیے وہ اقدار ناموافق اور ناقابل قبول ہوں۔ اسی وجہ سے ایک دوسرے پر انحصار کرنے سے ریاستیں اپنے سیاسی اور اقتصادی تعلقات کو نیا رخ دیں گی اور جہاں ممکن ہوگا یہ تعلقات ان ریاستوں کے ساتھ قائم ہوں گے جن کے ساتھ بنیادی ثقافتی اقدار مشترک ہیں اور آنے والے سالوں میں معاشی انحصار باہمی ایسی تہذیبوں میں ہی قائم ہو سکے گا جبکہ بین التہذیبی تبادلہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ سطحی ہوتا چلا جائے گا اور مختلف اقوام عالم کے درمیان تہذیبی اختلاف

کے باعث ردعمل کے رویوں اور ایک دوسرے کے مابین اقدار پر مبنی کشمکش پیدا ہونے کے نتیجے میں بین التہذیبی تبادلے کے امکانات وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ کم ہوتے چلے جائیں گے۔[۱۰]

عالمی سطح پر جمہوریت کے اثرات کیا ہوں گے اور جمہوری رویوں کے فروغ پذیر ہونے سے دنیا کی مختلف اقوام کس طرح متاثر ہوں گی اس حوالے سے بھی ہنٹنگٹن کا نقطہ نظر مغربی اور غیر مغربی دنیا کے لیے بالکل مختلف ہے۔ ہنٹنگٹن کے نزدیک جمہوریت کے ساتھ مشترکہ وابستگی کے نتیجے میں مغربی ممالک میں تو باہمی دوستانہ تعلقات فروغ پذیر ہوں گے لیکن غیر مغربی ممالک میں جمہوریت کے فروغ سے مذہبی بنیاد پر مسلم یا مقامی ثقافتوں کے لیے اقتدار تک پہنچنے کے راستے کھل جائیں گے۔ یہ گویا ایسی اقدار کی پیروکار ہوتی ہیں جو مغربی جمہوری معاشروں کی اقدار سے بالکل مختلف ہیں۔ لہذا بعد میں ایسے لوگ اقتدار میں آ کر ایسی خارجہ پالیسیاں اختیار کرتے ہیں جس کے نتیجے میں مغرب کے ساتھ تنازعے پیدا ہونے لگتے ہیں۔[۱۱]

یعنی جدیدیت اور جمہوریت جیسے جدید تصورات جن کو مغربی دنیا کے کئی مفکرین بین الاقوامی ہم آہنگی کی بنیاد سمجھتے ہیں ہنٹنگٹن انہیں بھی بین الاقوامی تنازعات اور انحرافات کا سبب اور سرچشمہ قرار دیتا ہے۔[۱۲]

بین الاقوامی سطح پر پیدا ہونے والا ہر وہ رویہ جو اس کے نزدیک مغرب مخالف ہے ہنٹنگٹن اسے رد کرنا لازمی سمجھتا ہے۔ مثلاً ہنٹنگٹن اسلامی دنیا کی بڑھتی ہوئی آبادی کو قوت کا سرچشمہ بھی قرار دیتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اسے مسلم دنیا کی کمزوری کی بنیاد بھی بناتا ہے۔ اس کے نزدیک اسلامی دنیا کی امیر ترین ریاستیں جو تیل کی بڑی برآمد کنندگان ہیں انہیں بھی جب سے تیل کی قیمتیں گرنا شروع ہوئیں برآمدی ریونیو میں کمی کا سامنا ہے۔[۱۳] خلیجی جنگ کے دوران اسلامی دنیا حتیٰ کہ عراق پر بھی مغرب کی وسیع فوجی برتری سامنے آئی جہاں عراق امریکہ اور اس کے اتحادی قوتوں کے سامنے معمولی سی مزاحمت بھی نہ کر سکا۔ اگرچہ ہنٹنگٹن یہ بات کہنے میں تو درست ہے کہ مغرب حالیہ سالوں کے دوران اکثر و بیشتر اسلامی دنیا کے کئی حصوں میں تنازعات میں الجھا رہا ہے لیکن وہ اس حقیقت کو نظرانداز کر دیتا ہے کہ ان تنازعوں میں مغرب کے اسلامی حریف نہیں بلکہ خود مغرب ہی غالب رہا ہے۔ ہنٹنگٹن کی منفی سوچ اور نقطہ نظر کا اندازہ اس کی کتاب کے خاتمے سے ہوتا ہے جہاں وہ عالمگیر جنگ کی پیغمبرانہ انداز میں پیشن گوئی کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ یہ جنگ ایسی ریاستوں کے درمیان ہو گی جو تہذیبی سطح پر ایک دوسرے کے مقابلے میں ہیں۔ حیران کن حد تک یہ خوفناک جنگ ان رخنہ سرحدوں پر ہی شروع ہو گی جن کی نشاندہی ہنٹنگٹن نے مختلف تہذیبوں کے درمیان کی ہے بلکہ اس جنگ کا آغاز چین اور ویتنام کے درمیان ہوگا جو ایک ہی تہذیب کے حامل ہیں اور یہ تنازعہ جنوبی چین کے سمندر پر کنٹرول کے لیے شروع ہوگا۔ یعنی ہنٹنگٹن یہ نظریہ بیان کرتے ہوئے اختتام

پر اپنے بنیادی نقطہ نظر سے بھی ہٹ جاتا ہے کہ مستقبل میں پیدا ہونے والے عالمی تنازعے کو کسی تہذیبی اساس کے بجائے معاشی مفادات کی اساس پر پیش کر کے آگے بڑھاتا ہے۔[۱۴]

ہنٹنگٹن کے مندرجہ بالا نظریات اور تصورات نے سرد جنگ کے بعد کی دنیا میں مایوسی اور فرسٹریشن کو جنم دیا جس کا بڑا ثبوت یہ ہے کہ دنیا آج بھی باہمی تنازعات میں الجھی ہوئی ہے۔ ہنٹنگٹن کا تہذیبی تصادم کا نظریہ جو باہم مخالف اور غیر موافق تہذیبوں کے درمیان ہوگا ایک احساس عدم تحفظ پیدا کرتا ہے جو اس وقت پوری مغربی دنیا پر چھایا ہوا ہے۔ تبدیلی کا وہ دور جس سے اب دنیا گزر رہی ہے اکثر و بیشتر غیر یقینیت اور مایوسی کو جنم دیتا ہے۔ لہٰذا ایسے دور میں مایوسی اور قنوطیت کی باتیں کرنے والے مفکرین کو فوراً قبول عام مل جاتا ہے۔ تاہم موجودہ عالمی دنیا میں مخفی مختلف کارفرما عوامل مثلاً جدیدیت، ایک دوسرے پر انحصار باہمی اور جمہوریت کے رجحانات کو فروغ دے کر اس قنوطی منظر نامے کو بدلا جا سکتا ہے۔ تاہم معاملات کی تفہیم اور ابلاغ کے حوالے سے انداز فہم اور انداز نظر بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ اگر پالیسی ساز اور عوام اپنی توقعات اور لائحہ عمل کا انحصار ہنٹنگٹن کے قنوطی، مایوس کن اور تنازعات افزا نظریات پر رکھیں گے تو مستقبل میں مثبت تعمیر کے امکانات بہت کم ہیں۔ تاہم سماجی دانشوروں کے لیے یہ ایک امتحان ہے کہ وہ ذمہ داری کے ساتھ حقائق کا ایسے انداز سے تجزیہ کریں جس سے ایک پرامن دنیا کی تشکیل ممکن ہو سکے۔

یہاں اس نکتے کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری ہے کہ معاصر تہذیبی تصادم کا نظریہ صرف سیاسی یا معاشی عوامل کی ہی بنیاد پر فروغ پذیر نہیں ہوا بلکہ اس نظریئے کے پیچھے ایک طویل علمی، فکری اور تہذیبی پس منظر موجود ہے جس کا واضح اشارہ ہمیں ایڈورڈ سعید کی تحریروں میں ملتا ہے۔ استشراق کی روایت پر تنقید کے حوالے سے سعید کا نام حوالے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے مطابق استشراق ان غلط اور جھوٹے تصورات کا نام ہے جو مشرق کے بارے میں مغربی رویے میں چھپے ہوئے ہیں۔ اپنی کتاب *Orientalism* میں ایڈورڈ سعید نے دعویٰ کیا کہ مغرب میں عرب اسلامی دنیا اور ان کے کلچر کے بارے میں مرکزیت کا حامل تعصب پایا جاتا ہے۔ جس کا بنیادی مقصد مغرب کو مشرق پر فائق ثابت کرنا ہے چاہے اس کے حقائق کتنے ہی مسخ کرنے پڑیں۔ اس کے مطابق ایشیا اور قرون وسطیٰ کے بارے میں مغربی کلچر میں ایک طویل اور جھوٹے افسانوی تصورات پر مبنی روایت نے یورپ اور امریکہ کی نوآبادیاتی اور سامراجی سرگرمیوں کے لیے جواز فراہم کیا۔ ۱۹۸۰ء میں ایڈورڈ سعید نے اس حوالے سے مغرب کے پسماندہ اور نامکمل فہم کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا اس نے کہا جہاں تک امریکہ کا تعلق ہے یہ کہنا بہت ہی غلط بیانی کے مترادف ہوگا کہ مسلمان اور عرب صرف تیل بیچنے والے لوگ یا چھپے ہوئے دہشت گرد ہیں۔ بلکہ اب تو عرب مسلم زندگی کی تفصیلات

سے امریکہ اور برطانیہ کے ایسے لوگ بھی آگاہ ہونے لگے ہیں جن کا پیشہ ہی عرب دنیا کے بارے میں دنیا کو غلط اطلاعات فراہم کرنا ہے۔ مغرب میں اسلامی دنیا کے بارے میں ایسی ظالمانہ اور مسخ شدہ تصویر کشی کا ایک ایسا سلسلہ ملتا ہے جو عالم اسلام کو دوسری دنیا کی عسکری یلغار کے لیے موزوں بنا کے پیش کرتا ہے۔ ایڈورڈ سعید کے مطابق مشرق کے بارے میں لکھی جانے والی مغربی تحریریں مشرق کو عقل دشمن، کمزور اور تانیث شدہ جنس کے طور پر پیش کرتی ہیں جس کے مقابلے میں مغرب صاحب عقل، صاحب دانش، مضبوط اور رجولیت کا حامل ہے۔ یہ وہ تضاد ہے جو مشرق اور مغرب کے درمیان درکار فرق سے پیدا ہوتا ہے۔ ۱۹۷۸ء میں جب یہ کتاب پہلی دفعہ شائع ہوئی تو دنیا میں اوپیک کے بحران کی یادیں تازیں تھیں۔ ایڈورڈ سعید نے اسے دلیل کے طور پر بیان کیا کہ یہ رویہ اب بھی مغربی میڈیا اور اہل علم میں عام ہے۔ *Orientalism* میں اس نے اپنا بنیادی نظریہ بیان کرنے کے بعد اس کی تائید میں مغربی کتب سے اس کی بہت سی مثالیں بھی فراہم کی ہیں۔ [۱۵]

یعنی یہ ایک مثال ہے جو ایڈورڈ سعید کے حوالے سے یہاں پیش کی گئی ہے کہ علمی اور تہذیبی تفہیم کی سطح پر شعوری کوشش سے مشرق اور مغرب کے درمیان یہ بعد اور دوری پیدا کی گئی۔

سوال نمبر ۲

نائن الیون کے بعد کے واقعات کو عالمی تہذیبی تناظر میں مشرق اور مغرب، یعنی مسلم دنیا اور مغرب کے درمیان تعلقات کو باہمی معاونت اور بقائے باہمی پر مبنی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ نائن الیون کے بعد عالمی سطح پر جس طرح کے تصادم اور باہمی جنگ و جدل کی فضا رہی ہے اس سے عالمی بقائے باہمی کی فضا استوار کرنے میں کوئی پیش رفت نہیں ہو سکی۔ نائن الیون کے بعد کے حالات نے دنیا کو بدلنے میں اہم کردار ادا کیا۔ کیونکہ اطلاعات کے بہاؤ (Information Superhighway) میں نائن الیون کے زیر اثر جو معلومات دنیا بھر میں پھیلیں ان سے بقائے باہمی کی فضا استوار نہیں ہو سکتی تھی۔ [۱۶] حالانکہ ضرورت اس امر کی تھی کہ نائن الیون کے بعد پیش آنے والی صورت حال کا سنجیدہ علمی سطح پر تجزیہ کیا جاتا اور ان عوامل کا سدِ باب کیا جاتا جو مشرق اور مغرب کے درمیان آویزش یا بعد اور دوری کا سبب بن رہے ہیں۔ لیکن اس طرح کی کوئی سنجیدہ کوشش کی بجائے باہمی تصادم پر مبنی فضا پیدا ہو گئی۔ جن کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس وقت دنیا ایک خلفشار کی فضا کا شکار ہے۔ [۱۷] کیونکہ تاریخی پس منظر اس امر کی توثیق کرتا ہے کہ مغرب میں عالمی سطح پر معاونت اور بقائے باہمی کو اصول بنا کر آگے بڑھنے کی بجائے مشرق اور دیگر ممالک پر تفوق کو اصول بنایا گیا۔ [۱۸]

سوال نمبر ۳

نائن الیون کے واقعہ کے بعد مغرب میں اسلام فوبیا کے رجحان کو تقویت ملی۔ کیونکہ مغرب کے نائن الیون کے واقعہ سے یہ تاثر پیدا ہوا کہ اسلامی دنیا کی طرف سے مغرب کے خلاف کوئی سازش کی جارہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ۱۱ ستمبر ۲۰۰۱ء کے حملے کے بعد ۲۰ نومبر ۲۰۰۱ء کو امریکہ کے چنیدہ چالیس سکالرز نے اپنے دستخطوں کے ساتھ امریکی حکومت کو خط لکھا کہ عراق کے خلاف جدوجہد کی جائے اور عراقی اپوزیشن کو ہر طرح کی عسکری اور مالی مدد فراہم کی جائے۔ ان اہل دانش میں سرفہرست فرانسس فوکویاما ہے۔ مغربی دنیا میں اسلام فوبیا کے رجحان پیدا ہونے اور اس کے خلاف مغربی اہل دانش کے ممکنہ ردعمل کی صورت حال کی عکاسی فرانسس فوکویاما کی نیویارک ٹائمز میگزین کی ۱۹ فروری ۲۰۰۶ء کی اشاعت میں تحریر سے ہوتا ہے جس میں اس نے لکھا:

War is the wrong metaphor for the broader struggle since wars are fought at the full intensity and have clear beginnings and have endings. Meeting with the jihadist challenge is more of a long twilight struggle whose core is not military campaign but a political contest for the hearts and minds ofordinary Muslims around the world.

سوال نمبر ۴

۲۱ ویں صدی میں افکار اقبال کی معنویت مسلم ہے۔ ایک ایسے عالمی نظام کی تشکیل جس میں معاصر عالمی تہذیبی تناو اور آویزش کم ہو اور مسلم اور مغرب دنیا کے تعلقات بہتر ہوں، فکر اقبال بنیادی کردار ادا کرسکتی ہے۔ علامہ اقبال نے اسی حوالے سے لکھا ہے کہ ہمارے نظام کے بنیادی اصولوں یا اس کے ڈھانچے میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ہمارے لیے اجتماعی سطح پر کسی جمودی رویے کا جواز فراہم کرسکے۔ بلکہ مسلم دنیا کو تو معاصر چیلنجز کو پیش نظر رکھتے ہوئے گہری فکر اور تازہ تجربے سے لیس ہو کر جرات مندانہ انداز سے عالمی سطح پر تشکیل جدید کے کام کو آگے بڑھانا چاہیے۔ تاہم تشکیل جدید کا زندگی کے موجودہ حالات کے مطابق ہونا ایک بہت ہی سنجیدہ معاملہ ہے۔

علامہ اقبال نے لکھا کہ اس کے لیے انسانیت کو ان تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کی روحانی نجات کا راستہ اور منہج اور ایسے عالمگیر نوعیت کے روحانی اصول جو روحانی بنیادوں پر انسانی معاشرے کی نشوونما کرسکیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید یورپ نے اپنی لیے جو نظام تشکیل کر رکھے ہیں ان کی بنیاد عقل محض پر ہے مگر عقل محض پر مبنی کوئی بھی نظام اس قابل نہیں ہوتا کہ وہ کسی عظیم مقصد کے لیے

حقیقی اور زندہ لگن پیدا کر سکے۔ وہ حقیقی لگن ذاتی احساسات سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خالص فکر نے انسان کو بہت کم متاثر کیا ہے لیکن مذہب نے انسانوں کو ہمیشہ زندگی کی طرف اٹھایا ہے۔ یورپ کی مثالیت پسندی اس کے لیے کبھی زندہ عنصر نہیں بن سکتی جس کے نتیجے میں ان کی بگڑی ہوئی خود غرضی ایک دوسرے کو برداشت نہ کرنے والی ان جمہوریتوں کی صورت میں اپنا اظہار کر رہی ہے جس کا واحد مقصد امیر کے فوائد کے لیے غریب کا استحصال ہے۔ اس امر کی تائید یورپ کے اہل علم بھی کرتے ہیں کہ یورپی معاشرے میں ہونے والی ترقی کا مزاج اس امر کا ثبوت ہے کہ تمام علمی اور سائنسی ترقی کو مادی ترفع کے لیے استعمال کیا گیا اور اس کے روحانی اور اخلاقی پہلو کو کلیتاً نظر انداز کر دیا گیا۔

Science seemed independent from ethical and moral discourse. Many shared the perception that science and morality are independent.[19]

علامہ کے نزدیک آج کا یورپ انسان کی اخلاقی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کے برعکس ایک مسلمان وحی کی بنیاد پر ایسے کئی تصورات رکھتا ہے جو زندگی کی گہرائیوں میں کارفرما ہیں اور اپنی بظاہر خارجیت کو داخلیت میں بدل سکتے ہیں۔ اس کے لیے زندگی کی روحانی اساس ایمان کا معاملہ ہے جس کی خاطر ایک عام آدمی بھی اپنی جان تک قربان کر سکتا ہے۔ اسلام کے اس بنیادی نظریے کی رو سے ایک عام انسان کے لیے کسی نئی وحی کی حجیت باقی نہیں رہی۔ مسلم دنیا کو روحانیت کے اعتبار سے دنیا کی سب سے آزاد اور نجات یافتہ قوم ہونا چاہیے۔ قرون اول کے وہ مسلمان جنھوں نے قبل از اسلام ایشیا کی روحانی غلامی سے نجات حاصل کی تھی انہیں ایسے حالات درپیش نہیں تھے کہ وہ اس بنیادی نظریے یعنی اسلام کے تصور عقیدہ ختم نبوت کی معنویت اور اہمیت کو جان سکتے۔ آج کے مسلمانوں کو چاہیے کہ اپنی اس اہمیت کو سمجھیں اور بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنی زندگی کی از سرِ نو تشکیل کریں اور اسلام کے اس مقصد کو حاصل کریں اس کی تفصیلات اب تک ہم پر پوری واضح نہیں ہیں لیکن دنیا کو اس منزل کی ضرورت ہے جسے ہم روحانی جمہوریت کا نام دے سکتے ہیں۔[۲۰]

سوال نمبر ۵

اکیسویں صدی کے تہذیبی تصادم کے بیانیے میں افکار اقبال کے تناظر میں قیام امن اور تعاون باہمی کے لیے ایسا عالمی سماجی نظام تشکیل دیا جانا جو تہذیبوں کے مابین آویزش کا خاتمہ کر کے کرہ ارض کو تمام انسانوں کے لیے یکساں جائے عمل بنانے میں مددگار ثابت ہو سکے کچھ ایسے بنیادی تقاضوں کو پورا کرنے پر مبنی ہے جن کے بغیر تہذیبی تصادم کو تہذیبی بقائے باہمی میں نہیں بدلا جا سکتا۔ ان میں بنیادی تقاضے اقوام

عالم کے درمیان برابری کی سطح پر تعلقات، رواداری، اقوام کے تشخص کا احترام، بانیان مذہب اور مذہبی شعائر کا احترام، جمعیت آدم، کائنات کی روحانی تعبیر اور عالمی انسانی معاشرے کا قیام ہیں۔ کیونکہ ان تقاضوں کو پورا کیے بغیر کوئی بھی سماجی، معاشرتی یا ثقافتی ترقی انسانی بقا نہیں بلکہ آویزش اور عدم ہم آہنگی کو فروغ دے گی۔

> Racial and ethnic conflicts can only be brought to an end by restoring respect for all human rights, including those norms protecting equality and non-discrimination, and percepts of international humanitarian laws.[21]

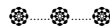
یعنی جب تک ان بنیادی تقاضوں کو پورا نہیں کیا جائے گا اس وقت تک ایک ایسے معاشرے کا قیام خواب ہوگا جس میں فرد کے حقوق ،انسانیت کے احترام اور تہذیبوں کی بقا کی کوئی گنجائش موجود ہو۔ بصورت دیگر جدیدیت اور تکثیریت کے رجحانات بھی معاشرے کو ہم آہنگی سے مزید دور ہی کریں گے۔[۲۲] علامہ بنیادی طور پر اس معاشرے کے قیام کے ذمہ داری ملت اسلامیہ کی قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسانیت کی فلاح ایک عالمی معاشرے کے قیام ہے۔ اس عالمی معاشرے کا بنیادی تقاضا قوموں کی خود مختاری کا احترام ہے۔ بین الاقوامیت کے بڑے سے بڑے حامی کو بھی اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ قوموں کی خود مختاری کے بغیر بین الاقوامی ریاست کا قیام مشکل ہے۔ اسی طرح مکمل تمدنی آزادی کے بغیر ایک ہم آہنگ قوم کی تشکیل مشکل ہے۔ قوموں کی اقدار، روایات اور ثقافت کا احترام وسیع مشترک بنیاد فراہم کرتا ہے۔[۲۳] علامہ اسلام کو اس منزل کے حصول کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ علامہ نے لکھا کہ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطہ نگاہ سے ذریعہ نجات ہوسکتی ہے۔ جبکہ دیگر اقوام کی فتوحات اور بین الاقوامی روابط کی تاریخ اس سے مختلف منظر نامہ پیش کرتی ہے۔[۲۴] تاہم علامہ دوسری اقوام کے مثبت کردار کو بھی نظر انداز نہیں کرتے۔ علامہ کے مطابق مغرب کے وہ لوگ جن کی سوچ ان کی انسانی فطرت کے گہرے مطالعے پر مبنی ہے ان کا سیاسی شعور، متانت اور مستقل مزاجی اس میں ممد و معاون ہوسکتی ہے۔[۲۵]

❁⋯❁⋯❁

حوالہ جات و حواشی

1- Samuel P. Huntington, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Simon and Schuster, NY, USA, 2004, p.557
2. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone, Rochefeller Center, 1230 Avenue of the America, NY, USA, 1996, pp.207-8, 246
3- Ibid, pp.217, 272-92
4- Ibid, pp.102-3, 116
5- Ibid, pp.232-5
6- Nathan Gardels, Nicolas Berggruen, *Renovating Democracy: Governing in the Age of Globalization in Digital Capitalism*, University of California Press, 2019, p.187
7- Mehdi Mozaffari, *Globalization and Civilization*, Routledge, 2002. p.26
8- Salivia Federic, *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and its 'Others'*, Praeger, 1995, p. 132.
9- Ibid, pp.76, 116, 125
10- Ibid, pp.73, 92-3
11- Ibid, pp.93-6
12- Ibid, pp.183, 198
13- Ibid, pp.251-9, 261
14- Ibid, pp.313-6
15- Edward Said, *Orientalism, Routledge and Kegam Paul*, London, 1978, pp.329-52
16- Ronald J. Deibert, *Parchment, Printing and Hypermedia: Communication in World Order Transformation*, Columbia University Press, 1997, p. 114
17- Ramses Amer, Ashok Swaim, *The Security Development Nexus: Peace, Conflict and Development*, Anthem Press, 2013, p. 137, 161
18- Rashid Khalidi, *Sowing Crisis,* Ch-III:The Middle East and the International System, Beacon Press, 2009.
19- R. Von Schomberg, *Science, Politics and Morality*, Springer Science and Business Media, 2013, p. 4
20. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore p.152
21. Halger P. Hestemeyer, *Coexistence, Cooperation and Soliderity*, Martinus Nijhoff Publishers, 2011, p. 648
22. Prakash Shah, *Legal Pluralism in Conflict*, Psychology Press, 2005, p. 173-5
23. Carmen E. Pavel, *Divided Sovereighty*, Oxford University Press, 2015, p. 171
24. Frank Jacob, Timothy Demy, *War and the Humanities*, Ferdinand Schoningh, 2019.

۲۵۔ لطیف احمد خان شیروانی، حرف اقبال، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۴ء، ص ۱۵۳۔

❀…❀…❀

خطباتِ اقبال کا دیباچہ
ایک مطالعہ

ڈاکٹر خضر یاسین

خطباتِ اقبال پر بہت کام ہوا ہے اور ابھی مزید درکار ہے۔ اب تک کیے جانے والے کام کی اہمیت کا انکار نہیں تاہم خطبات کے مضمرات اس سے زیادہ علمی وانتقادی نظر کے مستحق ہیں۔ اس مضمون میں اقبال کے متن کو مختلف زاویوں سے دیکھنا اور ان کی تنقید و تنقیح پیش نظر ہے۔ علامہ اقبال خطبات کے دیباچے میں خطبات کا نچوڑ پیش کرتے ہیں، ہم اقبال کے اس فکری اجمال کو اس مضمون میں تفصیل اور اس کے پوشیدہ امکانات کو واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

علامہ دیباچے کا آغاز کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

The Quran is a book which emphasizes "deed" rather than "idea".

قرآن پاک کا رجحان زیادہ تر اس طرف ہے کہ ''فکر'' کے بجائے ''عمل'' پر زور دیا جائے۔[1]

انگریزی میں لفظ Idea فکر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تاہم اس لفظ کے دیگر انگریزی مترادفات یہ ہیں مثلاً thought، conception، notion refer to a product of mental activity.

افلاطون کے فلسفے میں البتہ Idea کا لفظ لغوی معنی کے بجائے اصطلاحی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ افلاطون اس سے ''صور ذہنیہ'' rational forms مراد لیتا ہے، جن کے متوازی عالم خارجی یا مادی اشیا ناقص نقوش و اظلال ہیں۔ عالم خارجی نے دراصل ان ''صور ذهنیه'' سے اپنی ہستی مستعار لی ہے۔[2] Idea کے لفظ کا دوسرا مفہوم ''معیارِ کمال'' بتایا گیا ہے۔ تیسرا مفہوم ''اصل الاصول'' بتایا گیا ہے، جس کے ذریعے سے خارجی حقائق کا قابل اعتنا ہونا یا نہ ہونا جانچا جاتا ہے یا نصب العین، منصوبہ یا نقشہ جس کے مطابق کسی شے کو تخلیق یا تعمیر کیا جاتا ہے۔ چوتھا مفہوم کسی کام کو انجام دینے کے خیال یا نیت اور منصوبہ ہے۔ پانچواں

طریقہ کار، طرزِ عمل اور ابتدائی خاکہ یا کوئی شے جو ابھی تکمیل یافتہ نہ ہو، کوئی شکل وصورت، نمائندگی، تمثال، علامت، ظاہری ہیئت، کوئی خاص حلیہ، قرینہ، فطرت یا کردار۔[۳]

مغرب کے جدید فلسفے میں Idea کا لفظ مختلف معانی ومطالب کے بیان کے لیے استعمال ہوا ہے۔ مثلاً جان لاک اور رینے ڈیکارٹ کے ہاں Idea سے فکر کا بلاواسطہ موضوع یا عقلی ادراک مراد لیا گیا ہے۔ ایمانویل کانٹ کے تنقیدی فلسفے میں Idea سے مراد عقلی ادراک کا انتہائی معروض یا شے فی نفسہٖ ہے جو نفس الامر کی حقیقت کے بجائے ایک تحدیدی تصور (limiting concept) ہے۔ ہیگل نے Idea سے ''مطلق صداقت'' مراد لی ہے جس میں تمام مظاہر عالم پائے جاتے ہیں، لاک کے ہاں یہ حسی ادراک سے تشکیل پاتا ہے۔[۴]

تشکیلِ جدید کے اردو مترجمین نے ''idea'' کا اردو مترادف ''فکر'' لکھا ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے تشکیلِ جدید کے دیباچے پر مبسوط انتقادی مضمون لکھا ہے، جس میں idea کا اردو ترجمہ ''تصور'' کیا ہے۔[۵]

اردو محاورے کی رعایت سے تو خطبات کے دیباچے کے پہلے فقرے میں ''idea'' کے مقابلے میں ''Deed'' کا لفظ لایا گیا ہے، جس کا اردو مترادف ''عمل'' ہے۔ اس طرح سے عمل کے متوازی لفظ ''فکر'' ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔ ''فکر'' کی ماہیت پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی اپنی نوعیت کا ایک ''عمل'' ہی ہے۔ یہ عقل انسانی کا وہ عمل ہے جسے ''نظری عمل'' (Speculative Activity) کہنا چاہیے۔ اسی نظری عمل کے نتیجے میں فلسفہ وحکمت اور علم ودانش وجود میں آتے ہیں۔

Idea اگر بہ معنی تصور ہے تو پھر یہ شے کی ذہنی صورت ہے جو اپنی خارجی واقعیت کی صحت کا استناد معروض کے بالکل عین مطابق ہونے میں رکھتی ہے۔ شے کی ذہنی صورت اپنے معروض میں مرتکز رہتی ہے اور کسی دوسرے معروض کی طرف متوجہ ہونے میں مانع ہوتی ہے۔ قدما نے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

تصور الشی مطلقاً عبارۃ عن حصول معناہ فی النفس مطابقاً لما فی العین۔[۶]

شے کا تصور ایسے معنی سے عبارت ہے جو شے کے عین مطابق نفس میں حاصل ہو۔

مثلاً انسان کے تصور سے حیوان کی طرف متوجہ نہیں ہوا جا سکتا، اسی طرح چاند، سورج اور پہاڑ وغیرہ کا تصور ان اشیا کی ذہنی صورتیں ہیں جو ایک دوسرے سے متمیز ہونے کی وجہ سے فقط اپنے عینی معروض کی طرف متوجہ کرتی ہیں۔[۷] ان ذہنی صورتوں میں تو ارد کا امکان نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اگر ایسا ہو جائے تو اسے حل کرنے کی سبیل ''حسّی مشاہدہ'' کا تکرار ہے۔

مسلم فکر میں ''تصور'' کی چند اقسام بیان ہوئی ہیں۔ نفسِ تصور کے مفہوم اور مدلول کو اچھی طرح متعین کرنے کے لیے ان اقسام کو سمجھنا ضروری ہے۔

۱۔ تصورِ بدیہی: یہ ایسا ذہنی مفہوم ہے جو معلوم بالذات ہو۔ ذہن انسانی تصور کے قیام کے لیے ارادہ تعقل کا محتاج ہے۔ تصور بدیہی کو تصور اوّلی اور تصور بیّن بھی کہا جاتا ہے۔

۲۔ تصور نظری: یہ ایسا ذہنی مفہوم ہے جو تفکر و تأمل کے بغیر انسانی ذہن میں قائم نہیں ہوتا۔ تصور کی یہ نوع ہمیشہ کسی شے کے بالمقابل پیدا ہوتی ہے۔ تصور نظری کو ''تصور مکتسب'' بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی دو اقسام ہیں، تصورِ تام اور تصورِ ناقص۔

تصورِ تام، اس نظری تصور کو کہا جاتا ہے جو کسی چیز کا کامل تصور ہو یعنی جس شے کا تصور ہے، اس سے پوری موافقت و مطابقت رکھتا ہو۔ اس شے کے ذاتیات کا پورا پورا احصا کرتا ہو۔ کہا جاتا ہے:

" هو الاحاطة بكنه حقيقة المتصور "یعنی جس شے کا تصور ہے اس کی حقیقت یا کنہ کا احاطہ کرتا ہو۔ اسے ''تصورِ حقیقی'' بھی کہا جاتا ہے۔[۸]

تصور ناقص: اس تصور کو کہا جاتا ہے جو اس شے کی ذاتیات کا احصا نہ کرتا ہو جس کی طرف وہ منسوب ہے، یعنی وہ ذہنی صورت جو اپنے متوازی خارج میں پائی جانے والی شے کے نزدیک ہو یا اس کے مشابہ ہو، بہ الفاظ دیگر خارج اور ذہن میں مکمل ہم آہنگی نہ ہو۔

''تصور'' یا ''Idea'' کی اقسام کو بیان کرنے کے بعد، سوال یہ ہے کہ علامہ کے بیان میں ''Idea'' سے تصور کی کونسی قسم مراد ہے؟ اگر اس سے مراد تصور بدیہی، اوّلی اور بیّن بذاتہٖ مراد لیا جائے تو وہ اس لیے ممکن نہیں کہ وہ عمل کے متوازی نہیں آسکتا۔ تصور بدیہی انسانی اذہان میں فطرتاً موجود ہے۔ اس کے ادراک کے لیے انسان کو کسی جدوجہد کی احتیاج نہیں ہوتی۔ ارادہ تعقل ہی نفسِ تحقق ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں تعقل اور تحقق میں قابل تقسیم ثنویت موجود ہی نہیں ہوتی۔ اس لیے تصور اور فعل یا فکر و عمل کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

جہاں تک ''تصورِ نظری'' کا تعلق ہے تو وہ یہاں مراد ہو سکتا ہے۔ تصور نظری کی ماہیت اکتسابی ہے۔ ذہن انسانی اس تصور کو قائم کرنے کے لیے صورت گری کے اکتساب میں پڑے بغیر کامیاب نہیں ہوتا۔ صورت گری کا یہ عمل اپنے مقصود کو حاصل کرنے میں مکمل طور پر کبھی کامیاب نہیں ہوتا۔ نقص اور ابہام کا امکان ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔ بہ فرض محال تصور نظری حصولِ مدعا میں سو فی صد کامیاب ہو جائے تب بھی اس سے خارجی حقائق کی واقعی حالت کا علم میسر آ جاتا ہے۔ خارج میں حالات و واقعات میں تبدیلی یا انقلاب کے لیے ''عمل'' کی ضرورت ہوتی ہے۔ ''عمل'' کی ضرورت اقدار و فضائل کو خارجی واقعیت دینے کے لیے ہوتی ہے۔ تصور نظری پر قانع ہونے والے لوگ انقلاب کی آرزو سے محروم ہوتے ہیں۔ اقبال کا مدعا یہ ہے کہ قرآن مجید

محض نظری تصور پر قانع ہونے کا درس نہیں دیتا بلکہ وہ تصور یا فکر سے زیادہ ''عمل'' کو ترجیح دیتا ہے۔

''Deed'' یا ''عمل'' کے مضمرات۔

انگریزی زبان کی لغات میں ''Deed'' کے ماتحت یہ مفہوم درج کیا گیا ہے.

1. That which is done, acted or performed by an intellenget agent.

وہ فعل، کام یا عمل جو ذہین یا صاحب شعور ہستی کے ذریعے سے انجام پائے۔

2. Action generally, opp. to word.

''عمل'' بالعموم بہ مقابل ''لفظ'' ہے۔

3. Thing to be done; task or duty.

کیے جانے والے کام، فرائض یا غایات۔

4 Their deeds did not agree with their words.

یعنی ان کے افعال اعمال سے ہم آہنگ نہیں۔[9]

انگریزی اردو لغات میں Deed کے مترادفات

۱ کام، کار، فعل اور عمل،

۲ مہم، کارِ نمایاں،

۳ عمل، فعل (قول کے مقابل)، اصل، اصلیت، واقعہ، حقیقت،

۴ (قانون میں) دستاویز، وثیقہ، سند،

۵ فعل ''تحرک در کیف'' سے عبارت ہے، امر متکیف انفعال اور امر مؤثر فعل ہے۔[10]

خطباتِ اقبال کے اکثر مترجمین نے ''Deed'' کا مترادف ''عمل'' ہی بتایا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ''عمل'' کیا چیز ہے؟ عمل کے ممکن ہونے کی شرائط کیا ہیں؟ عمل کی کتنی اقسام ہیں؟ اور اقبال کا مدعا کیا ہے؟

عمل ماہیت کے لحاظ سے ''حرکت'' ہے۔ مکان کے ایک نکتے سے دوسرے نکتے تک کا سفر طے کرنا، ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونا، ایک رتبے سے دوسرے رتبے میں تنزل یا ارتقاع کرنا، ایک حیثیت سے دوسری حیثیت اختیار کرنا، ایک شکل سے دوسری شکل میں منتقل ہونا، گویا انیت، ہویت، ماہیت اور حقیقت میں ہر قسم، ہر نوع کا تطور، تحول، ارتقا، تنزل، تشکل، تغیر، تبدل اور تصرف و انتقال ''عمل'' ہوتا ہے۔[11]

انسانی عقل کا مسلمہ ہے کہ ''عمل یا حرکت'' کی ہر صورت اپنے سے مقدم علت کا معلول یا ردِ عمل

ہے۔علت عمل یا ردِعمل میں محرک کی ہوتی ہے۔ ہر عمل اصلاً ''علت اساس'' حرکت ہے۔حرکت یا عمل کے معنی اور قدر و قیمت کا انحصار ''علت'' کی حیثیت اور ماہیت پر ہے۔علت کی نوعیت بدل جائے تو حرکت و عمل کی ماہیت اور حیثیت بدل جائے گی۔انسانی اعمال و افعال ہوں یا تصورات، علت کا وظیفہ ''نیت'' انجام دیتی ہے۔انسان کے اعمال کی ظاہری حالت و ہیئت پر کوئی حکم لگانا خاصا مشکل اور خطرناک کام ہے۔حدیث شریف میں آیا ہے کہ:

''انما الاعمال بالنیات'' اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔

اعمال کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم ''فطری اعمال'' کہلاتی ہے۔دوسری ''ارادی اعمال'' کہلاتی ہے۔پہلی قسم کے اعمال میں ''نیت'' کو دخل نہیں۔جمادات میں حرکت کا ظہور خالصتاً خارجی محرکات کا نتیجہ ہے۔نباتات میں نمو کا صدور نباتی یا حیاتی فطرت کا داخلی تقاضا ہے۔حیوانات میں محرکات کی ماہیت جبلّی ہوتی ہے۔یہ فقط انسان ہے جس میں اعمال اپنے صدور سے قبل شعور سے اجازت طلب کرتے ہیں۔یہی شعور کی اجازت ہے، جسے ''نیت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔انسان کے ایسے اعمال جن میں شعور کے ''اذن'' کو دخل نہ ہو، لایعنی اور بے معنی ہوتے ہیں۔علامہ کی ''عمل'' سے مراد بھی ایسے انسانی اعمال ہیں جو شعور سے اذن حاصل ہونے کے بعد صادر ہوتے ہیں۔

انسانی اعمال کو ''صورِ شعور'' کے حوالے سے سمجھا جا سکتا ہے۔صورِ شعور انسان کی ''آرزوئیں'' یا ''تمنائیں'' ہیں۔ان میں مضمر آرزو ایک ''غایت'' ہے۔یہی انسان کا ارادہ بھی ہے اور اس کی نیت بھی۔یہی وجہ ہے کہ انسان کے اعمال ہمیشہ مبنی برنیت یا ارادی اعمال ہوتے ہیں۔انہی صورِ شعور میں ایک آرزو ''علم'' کی ہے۔اس میں مضمر نصب العین ارادہ ادراک کا محرک ہے۔یہ شعور علمی کہلاتا ہے۔یہ شعور نظری ہے۔اس شعور کی نمائندگی مفکرین، علما، متکلمین، حکما اور فلاسفہ کرتے ہیں۔ایک اور آرزو ''عمل'' کی ہے۔اس میں مضمر نصب العین ''ارادۂ خیر یا ارادۂ شر'' کا محرک ہے۔یہ شعورِ عملی کہلاتا ہے۔یہ شعورِ اخلاقی ہے۔شعورِ اخلاقی کی نمائندگی صلحا، مصلحین اور اخلاقیات کے معلمین کرتے ہیں۔اسی طرح صورِ شعور کی ایک صورت وہ ہے جو ''شعورِ جمالی'' کہلاتا ہے۔اس میں مضمر آرزو کی غایت حسن و جمال سے محظوظ ہونا ہے۔اس کی نمائندگی فن کار، ادیب، شعرا اور موسیقار کرتے ہیں۔صورِ شعور میں ایک آرزو ''عبودیت'' کی ہے۔یہ شعور مذہبی کہلاتا ہے۔[۱۲]

اس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی اعمال کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، ہر صورت کی ایک نظری جہت ہے اور دوسری عملی ہیئت ہے۔علامہ فرماتے ہیں ''قرآن ایک ایسی کتاب ہے جو تصور یا Idea کے بجائے عمل یا Deed پر اصرار کرتی ہے'' قرآن یہ نہیں کہتا کہ فقط ''فکر'' پر قناعت کر لی جائے۔وہ فکر کے بجائے عمل کی تاکید کرتا ہے۔گویا اقبال کا کہنا یہ ہے کہ قرآن مجید ''عالم بے عمل'' سے زیادہ ''عالم باعمل'' کو اہمیت دیتا ہے۔اسی

طرح فضائل اخلاق کے ماہر دانشور سے صاحب اخلاق انسان زیادہ بہتر ہے اور فن کا علم رکھنے والا انسان خود فنکار کے برابر نہیں ہوسکتا اور مزید آگے بڑھیں تو معلوم ہوگا کہ مذاہب و ادیان کا ماہر عالم ایک مذہبی انسان سے کبھی بہتر نہیں ہوتا۔ قرآن مجید میں ہے

اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الَّذِیۡنَ یُقَاتِلُوۡنَ فِیۡ سَبِیۡلِہٖ صَفًّا کَاَنَّہُمۡ بُنۡیَانٌ مَّرۡصُوۡصٌ (۶۱/۴)

بے شک اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو پسند فرماتا ہے جو اس کی راہ میں یوں قتال کرتے ہیں گویا کہ سیسہ پلائی دیوار ہیں۔

یہاں تک بات کو واضح کر لینے کے بعد ہمیں علامہ کے تصورِ عمل پر مزید غور و خوض کی احتیاج ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ کے بیان میں "عمل" کے معنی میں ایک ایسی جہت ابھی باقی ہے جس کی طرف ان کا آئندہ فقرہ نشاندہی کرتا ہے۔ علامہ کی آئندہ عبارت سے واضح ہوتا ہے جیسے "عمل" سے ان کی مراد Religious Experience, Inner Experience اور وجدان intuition ہے۔ اقبال گویا یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مذہبی ایمان کے واسطے سے جن ماورائی حقائق کا بالواسطہ ادراک میسر آتا ہے، ان کا عملاً تجربہ ہو جائے تو یہ ایک ایسی بات ہوگی جو روحِ قران کے خلاف نہیں بلکہ عین مطابق ہوگی۔

حقیقت یہ کہ فضائل و اقدار میں کچھ کی نوعیت ایسی ہے کہ باوجودیکہ ان کی نظری تشکیل ناگزیر ہے تاہم ان کی مضمر فطرت (Inner Nature) عملی تحقق کا تقاضا کرتی ہے۔ یہ فضائل انسان سے تقاضا کرتے ہیں کہ انہیں اپنے وجود کا حصہ بنائے، یا اپنی پوری ہستی ان کے ظہور کا مظہر بنا دے۔ علامہ نے اپنے ساتویں خطبے میں مذہب پر بحث کرتے ہوئے کہا:

> It seem that the method of dealing with Reality by means of concepts is not at all a serious way of dealing with it. Science does not care whether its electron is a real entity or not. It may be a mere symbol , a mere convention. Religion, which is essentially a mode of actual living, is only serious way of handling reality.

معلوم ہوتا ہے تصورات حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا کوئی عمدہ ذریعہ نہیں۔ لہٰذا اگر ان کی مدد سے حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کی گئی تو یہ کوشش کچھ زیادہ موثر نہیں ہوگی۔ سائنس کو اس امر سے کیا غرض کہ برقیے کا وجود حقیقی ہے یا غیر حقیقی، کیونکہ ہوسکتا ہے یہ محض علامت ہو، یا محض ایک نام۔ لہٰذا یہ صرف مذہب ہے جو حقیقت تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے کیونکہ وہ بجائے خود ایک طریق زندگی ہے۔[۱۳]

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال چاہتے ہیں کہ ایمان کے محتویات contents of faith محض اعتقادی تصورات (Dogmatic Concepts) بن کر نہ رہ جائیں بلکہ عمل میں ڈھل جائیں۔ قرآن مجید میں انسانی اعتقاد و ایمان کی تجربی توثیق کی ایک مثال حضرت ابراہیمؑ کا واقعہ ہے۔ جس میں وہ اللہ تعالیٰ سے عرض

کرتے ہیں:

رَبِّ اَرِنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی (۲/ ۲۶۰)

اے میرے رب مجھے دکھا تو مردوں کو زندہ کیسے کرتا ہے۔

قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت اس امر کا ثبوت ہے کہ "اعتقادی تصورات" اور ایمانی مشمولات کی نسبت کے حسّی تجربے کی آرزو اسی طرح جائز ہے جس طرح اس آرزو کی تکمیل کا منشائے ربانی کے مطابق ہونا جائز ہے۔ بایں ہمہ اسی آیت سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ مذہب کا بنیادی جوہر "ایمان بالغیب" ہے۔ مذہب کی ارفع و اعلیٰ فطرت "ایمان بالغیب" کا تقاضا کرتی ہے اور ایمان بالغیب پر قائم رہتی ہے ورنہ ابراہیمؑ کے واقعے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس سوال کا کیا جواز ہو سکتا ہے: او لم تؤمن ؟ کیا تم ایمان نہیں لائے؟[۱۴] سوال لاعلمی کی بنیاد پر نہیں کیا گیا، جس سے سوال کیا جا رہا ہے اسے اس کی کسی کمی کوتاہی سے باخبر کرنا مقصود ہے۔

یہ درست ہے کہ قرآن مجید فکر کے بجائے عمل پر زور دیتا ہے، تاہم ہمیں یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ فکر بذاتِ خود ایک عمل ہے۔ اس کے درست یا غلط ہونے کے وہی احکام ہیں جو دیگر اعمال کے ہوتے ہیں۔ نیت کے تناظر میں اس کا خیر یا شر ہونا پرکھا جا سکتا ہے۔ فکر کی صحت اور عدم صحت کا حوالہ خیر و شر نہیں ہے۔ فکر کا نظری تناظر خیر و شر کے معیارات سے آزاد ہے۔

ایسے اعمال جن کی بنیاد مضبوط فکر پر استوار نہ ہو، صرف جواز سے ہی محروم نہیں ہوتے بلکہ فرد اور معاشرہ دونوں کے لیے نقصان دہ بھی ہوتے ہیں۔ فکر کی تین بنیادیں ہیں جن کی وجہ سے تین جداگانہ اقسام کی فکر وجود میں آتی ہیں۔ ایک ہے "علمِ واقعی" یا Positive Science، فکر کی دوسری نوع "علمِ معیاری" یا Normative Science اور فکر کی تیسری قسم فضائلِ حیات کو واقعہ بنا دیتی ہے، یہ "علمِ غائی" یا Axiological Science ہے۔[۱۵] فکرِ انسانی کی ان تینوں انواع کے مسائل، وظائف، مناہج، مضمرات، حدودِ صحت اور زندگی پر اثرات جدا جدا ہیں۔ علم کی ایک نوع جس مسئلے کا حل ہے دوسری نوع میں اسے تلاش نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح علم کی ایک نوع انسان کی جس آرزو کی تکمیل کا وظیفہ انجام دیتی ہے وہ فقط اسی نوع سے پوری ہو سکتی ہے۔ علوم کی ان جداگانہ اقسام و انواع میں توارد کے باعث شدید التباس پیدا ہوتا ہے۔ علامہ کے اس بیان سے کہ "قرآن پاک فکر کے بجائے عمل پر اصرار کرتا ہے" یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ فکر کا رول قرآن مجید میں مثبت نہیں ہے۔ اقبال کا مدعا یہ ہے کہ ایسی فکر جو کسی عملی مفاد کا باعث نہ ہو، فقط نظری وضع و تشکیل تک محدود رہے، قرآن مجید کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے۔ گویا اقبال کا مقصد فکر کی اہمیت کم کرنا نہیں ہے، اس کے بجائے اس سے عملی نتائج حاصل کرنا اور نصب العین سے وابستہ رہنے کی ضرورت کو اجاگر کرنا ہے۔ قرآن پاک میں علم کی جو قدر و منزلت بیان ہوئی ہے اس کا کسی کو کیا انکار ہو سکتا ہے۔ قرآن

فرماتا ہے کہ:

قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِى الَّذِيۡنَ يَعۡلَمُوۡنَ وَ الَّذِيۡنَ لَا يَعۡلَمُوۡنَ ؕ اِنَّمَا يَتَذَكَّرُ اُولُوا الۡاَلۡبَابِ۝(۹/۲۹)

آپ کہیں کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر ہو سکتے ہیں، عقل مند ہی نصیحت پکڑتے ہیں

ایک اور مقام پر اصحابِ علم کی یوں تعریف فرمائی:

اِنَّمَا يَخۡشَى اللّٰهَ مِنۡ عِبَادِهِ الۡعُلَمٰٓؤُا ؕ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيۡزٌ غَفُوۡرٌ۝(۳۵/۲۷)

اللہ کے بندوں میں سے علما ہی اس سے ڈرتے ہیں، بے شک اللہ تعالیٰ زبردست درگزر سے کام لینے والا ہے۔

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے علامہ کے زیرِ بحث فقرے پر ایک اور انداز سے روشنی ڈالی ہے۔ وہ علامہ کے اس Thesis کو قبول کرتے ہیں کہ قرآن مجید فکر کے بجائے عمل پر زور دیتا ہے۔ مگر علامہ کا یہ دعویٰ جس نتیجے کو ثابت کرنے کے لیے مقدمے کی حیثیت رکھتا ہے، ڈاکٹر فاروقی کے بیان کردہ مقصد سے مختلف ہے۔ Deed کا مفہوم جس معنی میں صرف کرنا چاہتے ہیں وہ Inner Experience ہے۔ ڈاکٹر فاروقی نے فکر کو نظری علم اور عمل کو حصولِ غایت کے ذریعے کے طور پر لیا ہے۔

☆☆☆☆☆

آگے اقبال کہتے ہیں:

> There are however, men to whom it is not possible organically to assimilate an alien universe by re-living, as a vital process, that type of inner experience on which religious faith ultimately rests.

یوں بھی بعض طبائع میں قدرتاً یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ وارداتِ باطن کی اس مخصوص نوع کو، جو مذہب کے لیے ایمان و یقین کا آخری سہارا ہے، ویسے ہی اپنے تجربے میں لائیں جیسے زندگی کے دوسرے احوال اور اس کا ئنات کو جسے ہم اپنے آپ سے بیگانہ پاتے ہیں، اپنے اندر جذب کر لیں۔[۱۶]

خطبات کے دیگر مترجمین نے بڑی محنت سے اقبال کی انگریزی عبارت کو اردو میں منتقل کی ہے۔[۱۷] تاہم انگریزی متن کو سامنے رکھنے سے چند اہم مسائل پیدا ہوتے ہیں جنھیں اردو تراجم سے اخذ کرنا دشوار ہے۔ یہ مسائل ایسے ہیں، جنھیں نظر انداز کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔

۱۔ مذہبی حقائق کا ''داخلی حصول'' یا Inner Experience امرِ عام نہیں۔

۲۔ مذہبی حقائق اجنبی کائنات (Alien Universe) سے تعلق رکھتے ہیں۔

۳۔ مذہبی حقائق کا داخلی حصول ہی ایمان و ایقان کا آخری سہارا ہے۔

علامہ نے انگریزی میں Inner Experience کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ انگریزی لغات میں یہ دو الگ الگ الفاظ ہیں، یعنی Inner الگ لفظ ہے اور Experience دوسرا لفظ ہے۔ ان دونوں کی

ترکیب سے ایک اصطلاح وجود میں آ گئی ہے۔

انگریزی کے لفظ Inner کے انگریزی مترادفات میں ایک Situated more within ہے، دوسرا More or further inward یا Interior بتایا گیا ہے۔ ایک اور معنی Mental or Spiritual بھی لکھے ہیں۔

دوسرا لفظ Experience ہے۔ انگریزی کی لغات میں اس لفظ کے مندرجہ ذیل مفاہیم بیان کیے گئے ہیں:

1- The action of putting to a test ; trial.
2- Proof by trial ; demonstration.
3- The observation of facts or events considerd as a source of knowledge.
4- The fact of being conciously affected by an event.
5- A state of mind or feeling forming part of inner religious life.

یعنی کسی کو پرکھنے کا عمل، آزمائش میں ڈال کر ثابت کرنا، ان حادثات و واقعات کا مشاہدہ جن کے ذریعہ علم حاصل ہوا، کسی کیفیت یا حالت سے شعوری طور پر متاثر ہونے کی حقیقت، یا کسی واقعہ سے شعوری طور پر اثر لینا۔ ذہن یا احساس کی وہ کیفیت جو مذہبی زندگی کے داخل کی جہت ساز ہے۔[۱۸]

خطبات کے انگریزی متن کی لفظیات سے Inner Experience کے جو معنی میسر آتے ہیں، وہ ہیں، نفسی، ذہنی، یا روحانی تجربہ۔ انگریزی کی اس اصطلاح کے اندر ایک امکان یہ بھی ہے کہ، اس نوع کے تجربے کا سارا مواد، تجربہ کرنے والے کی ذات سے باہر کہیں نہیں ہے۔ گویا اس تجربے سے گزرنے والے کی شخصیت اپنے ہی شعور کی آفریدہ صور ملاحظہ کرتی ہے اور کسی دوسری حقیقت یا ذات سے تعامل میں نہیں ہوتی۔ یہ کیفیت بالعموم ذہنی خلل یا نفسیاتی الجھاؤ سمجھی جاتی ہے جس میں نفس ناطقہ کی معمول کی کارکردگی بے نظمی کا شکار ہوتی ہے جس کے باعث متخیلہ کی وضعی صور حقائق و اعیان معلوم ہونے لگتی ہیں۔[۱۹]

علامہ نے خود بھی اس امکان کو نظر انداز نہیں کیا۔ خطبات میں اس مسئلے پر وضاحت سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ پہلے خطبے میں اسی موضوع پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> And it is in the elimination of the satanic from the Divine that the followers of Freud have done inestimable service to religion; though I cannot help saying that the main theory of this newer psychology does not appear to me to be supported by any adequate evidence. If our vagrant impulses assert themselves in our dreams, or at other times we

are not strictly ourselves, it does not follow that they remain imprisoned in a kind of lumber room behind the normal self. The occasional invasion of these suppressed impulses on the region of our normal self tends more to show the temporary disruption of our habitual system of responses rather than their perpetual presence in some dark corner of the mind. However, the theory is briefly this. During the process of our adjustment to our environment we are exposed to all sorts of stimuli. Our habitual responses to these stimuli gradually fall into a relatively fixed system, constantly growing in complexity by absorbing some and rejecting other impulses which do not fit in with our permanent system of responses. The rejected impulses recede into what is called the 'unconscious region' of the mind, and there wait for a suitable opportunity to assert themselves and take their revenge on the focal self. They may disturb our plans of action, distort our thought, build our dreams and phantasies, or carry us back to forms of primitive behaviour which the evolutionary process has left far behind. Religion, it is said, is a pure fiction created by these repudiated impulses of mankind with a view to find a kind of fairyland for free unobstructed movement. Religious beliefs and dogmas, according to the theory, are no more than merely primitive theories of Nature, whereby mankind has tried to redeem Reality from its elemental ugliness and to show it off as something nearer to the heart's desire than the facts of life would warrant.

لہٰذا میری رائے میں پیروانِ فرائیڈ نے مذہب کی سب سے بڑی خدمت سرانجام دی ہے تو یہی رحمانی سے شیطانی کے اخراج پر زور دینا، گو میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اس جدید نفسیات کی بنا جس نظریے پر ہے، شواہد سے اس کی کما حقہ تائید نہیں ہوتی۔ اگر ہماری آوارہ تحریکات عالم خواب یا بعض ایسی حالتوں میں جب ہم کچھ کھوئے کھوئے سے رہتے ہیں، ہم پر قابو پا لیتی ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ کسی ایسے کباڑ خانے میں چھپی پڑی تھیں جو ہمارے نفس طبعی کے پیچھے واقع ہے۔ لہٰذا اگر یہ دبی ہوئی تحریکات کبھی کبھار ہمارے نفس طبعی میں در آتی ہیں تو اس سے بجز اس کے اور کیا ثابت ہوتا ہے کہ ہم معمولاً جس نظامِ ایجاب کے عادی ہیں، اس میں کچھ اختلال واقع ہو گیا ہے، یہ نہیں کہ وہ ہمارے ذہن کے کسی تاریک گوشے میں محبوس تھیں۔ بہر حال مختصر الفاظ میں نظریہ یہ ہے کہ اپنے ماحول سے توافق و تطابق کے دوران میں ہم طرح طرح کے مہیجات قبول کرتے رہتے ہیں اور پھر ان کے زیر اثر رفتہ رفتہ ایک مقررہ نظام ایجاب کے عادی ہو جاتے ہیں، جس کی پیچیدگی میں بعض تحریکات کی قبولیت لیکن بعض ایسی تحریکات کے ارتداد سے جن کو اس میں مستقلاً کوئی جگہ نہیں ملتی برابر اضافہ

ہوتا رہتا ہے۔ یہ مسترد تحریکات پیچھے ہٹتے ہٹتے بالاخر اس جگہ رک جاتی ہیں جس کو نفس کا حصہ ''لاشعور'' سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس لیے وہ منتظر رہتی ہیں کہ جونہی موقع ملے آگے بڑھیں اور نفس ما سکہ سے اپنا انتقام لیں۔ لہٰذا ہوسکتا ہے کہ اس سے ہمارے اعمال و افعال کا نقشہ بگڑ جائے، ہمارے خیالات مسخ ہونے لگیں، ہم طرح طرح کے خواب اور خیالی صورتیں دیکھیں یا وہ طور طریقے اختیار کریں جس کو نوع انسانی اپنے ارتقائی عمل میں پیچھے چھوڑ آئی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مذہب بھی ایک افسانہ ہے جسے انسان نے ان مردود و مطرود تحریکات کی بنا پر تخلیق کیا اور جس سے مقصود یہ ہے کہ ہمیں اپنی آزاد اور بے روک ٹوک حرکت کے لیے ایک قسم کی دل کش اور خیالی دنیا میسر آ جائے۔ بالفاظِ دیگر اس نظریے کا مطلب یہ ہوا کہ مذہبی عقائد اور مسلّمات وہ قدیم نظریہ ہائے فطرت ہیں جو ہم انسانوں نے اس لیے وضع کیے کہ حقیقت مطلقہ کا فطری قبح دور کرتے ہوئے اسے کوئی شکل دیں جو ہماری آرزوؤں اور تمناؤں کے مطابق ہو۔[۲۰]

لیکن اگر یہاں پر Inner Experience سے مراد ایسا تجربہ ہے جس میں تجربہ کرنے والا اپنی ہستی سے خارج اور واقعی موجود دوسری ذات سے مستفید ہوتا ہے اور اس استفادے میں کوئی دوسرا شامل نہیں ہوتا یا نہیں ہوسکتا تو پھر انسانوں کے تمام تجربات کو Inner Experience سے تعبیر کیا جانا چاہیے، اس لیے کہ ہر انسانی تجربے سے وابستہ عمل اور ردِ عمل خالصتاً ذاتی اور انفرادی ہوتا ہے، جس میں کوئی دوسرا شریک ہوسکتا ہے اور نہ سہیم بن سکتا ہے۔

Inner Experience کے معنوی امکانات کے پیش نظر ایک توجیہہ یہ ہوسکتی ہے، کہ مذہب سے وابستہ Inner Experience میں جس ذات سے تعامل کا امکان ہے، وہ اپنے علو مرتبت اور شانِ الوہیت کی وجہ سے ہر انسان کا یکساں موضوع ادراک نہیں بن سکتی، ہر ایک نے اپنے ظرف کے مطابق استفادہ کرنا ہے۔ اس اعتبار سے مذہبی احوال کو Inner Experience سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

> A certain kind of temperament may be a necessary condition for a certain kind of receptivity.
>
> میرا اپنا خیال تو یہ ہے کہ ایک خاص قسم کی قبولیت کے لیے شاید ایک خاص قسم کا مزاج ناگزیر ہے۔[۲۱]

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نوع کے Inner Experience میں خالص معروضیت (Pure Objectivity) کا مطالبہ غیر ضروری ہے۔ قبولیت اور مزاج میں اضافی اور مستضافی تعلق ہوتا ہے جہاں مطلوب مزاج نہیں پایا جائے گا اس نوع کے تجربے سے وہاں کچھ حاصل کرنا ممکن نہیں ہوگا۔

علامہ نے Inner Experience کے لیے دیگر انگریزی مترادفات میں Religious Experience اور Mystic Experience استعمال کیے ہیں۔ Mystic اور Prophetic

Consciousness کے الفاظ بھی استعمال کیے ہیں، اس لیے یہاں اس لفظ کو کشف، الہام، وجدان، وحی کے علاوہ نفسیاتی یا نفسی واردہ کے معنیٰ میں سمجھنا چاہیے۔ ہمارا خیال ہے کہ علامہ نے ان مختلف مترادفات کی راہ دانستہ کھلی رکھی ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال انسان کے علم وادراک کی غیر معمولی صلاحیتوں کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں۔ روایتی نقطہ نظر سے یہ خاصا مخدوش اظہار وابلاغ ہے۔ ایک ماہر اقبالیات نے اس مشکل کا ادراک کرتے ہوئے لکھا:

> A concern is sometimes expressed about Iqbal's use of the word in the key phrase "religious experience". How rigorous is he in using the word? Does he not, somewhat carelessly employ the words 'religious', 'mystic', 'prophetic'and 'psychic' interchangeably?[22]

Inner Experience اور اس کے مترادفات کو پیش نظر رکھا جائے تو خطباتِ اقبال میں پیچیدگی اور کسی حد تک ابہام کا احساس ہوتا ہے۔ اسلامی تصوف میں الہام، القا، کشف، فتوح اور حال وغیرہ ایسی اصطلاحات ہیں جن کا تعلق غیر نبی سے ہے۔ نبی کی ذات پر ''وحی'' نازل ہوتی ہے، جو اپنی نوع کے لحاظ سے اور رسوخ فی العلم کی رو سے الہام، کشف، القا اور وجدان سے بالکل مختلف اور متمیز ہے۔ علامہ نے ان امتیازات کو غالباً اس لیے نظر انداز کر دیا ہے کہ ان تمام کے فوق العادۃ ہونے میں اشتراک پایا جاتا ہے۔ اس اشتراک کی بنیاد پر ان حقیقی تمیزات کو نظر انداز کرنے سے ''پیغمبرانہ وحی'' کا تمیز متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

الہام، کشف، القا اور وجدان میں ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ زمینی حقائق وقت سے پہلے منکشف ہو جائیں یا مکانی بعد یا دوری حائل نہ رہے۔ اس طرح کی صورت بالعموم کرامت کہلاتی ہے۔ Inner Experience سے علامہ کا مدعا اس نوع کی ''کرامت'' ہرگز نہیں، وہ Religious Experience سے ''حال'' مراد لیتے ہیں جس میں ذات حق تعالیٰ کا بلا واسطہ مشاہدہ میسر آتا ہے۔ اس کو ''مشاہدِ حق'' بھی کہا جا سکتا ہے۔ اقبال کے مدعا کو صوفیانہ ادب میں بہت سی اصطلاحات سے تعبیر کیا جاتا ہے، جو تھوڑے سے فرق و امتیاز کے ساتھ تقریباً ہم معنی الفاظ ہیں، مثلاً اتصال، وصال، القا، الہام۔[۲۳] علامہ نے Inner Experience کی ترکیب کے ساتھ Special type of کا اضافہ اس لیے کیا ہے تا کہ دیگر نفسیاتی احوال جو خالصتاً ذہنی علالتوں کے باعث رونما ہوتے ہیں، ان سے مذہبی نوعیت کے Inner Experience کو ممتاز کیا جا سکے۔

ایک اور اہم مشکل یہ ہے کہ علامہ کے بیان سے یہی عیاں ہوتا ہے کہ Inner Experience کے حصول کے لیے عضویاتی یا Organically اہل ہونا ضروری ہے۔ ''مشاہدہ حق'' کا انحصار گویا طبعی اور حیاتیاتی ساخت پر منحصر ہے۔ اقبال کے بقول بعض افراد فطرتاً اس کے اہل نہیں ہیں۔ دوسری طرف وہ کہتے

ہیں کہ Inner Experience مذہبی ایمان کا آخری سہارا ہے۔ اس کا مطلب ہے، بعض افراد فطرتاً مذہبی ایمان کے اہل نہیں ہوتے۔ مذہبی حقائق کی نامانوس کائنات ایسے افراد سے دائماً پردہ خفا میں مستور ہی نہیں رہے گی بلکہ یہ ایمان باللہ کی دعوت کے قبول کرنے کے مکلّف ہی نہیں ہونگے۔ مذہبی حقائق ان لوگوں کا زندہ تجربہ بن سکتے ہیں اور نہ کبھی بن سکیں گے۔ اقبال مخصوص افراد انسانی کی اس فطری نااہلی پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں:

> Moreover, the modern man, by developing habits of concrete thought------- has rendered himself less capable of that experience which he further suspects because of its liability to illusion.

> مزید برآں جدید دور کے انسان نے عالمِ محسوسات پر مبنی فکر کی عادت کو نشو ونما دے کر---------اپنے آپ کو Inner Experience کا اور بھی نااہل کر لیا ہے۔[۲۴]

اقبال کے بیان سے عیاں ہوتا ہے جیسے اگر کسی فرد، جماعت یا کسی دور کی روحِ عصر محسوسات پر قانع ہونے کی عادت کو اپنے فکری قویٰ پر مسلط کر لے تو وہ مذہبی حقائق کی اجنبی کائنات Alien Universe کے بلاواسطہ مشاہدے کے اعزاز سے محروم ہو جاتی ہے۔ اقبال کے موقف کے برعکس امام غزالی نے کشف والہام کے بارے میں بالکل ہی دوسرا موقف اختیار کیا ہے۔ وہ علمِ مکاشفہ سے محرومی کی وجہ انسان کے سیرت و کردار کی پستی بتاتے ہیں۔ اقبال کے نقطہ نظر اور امام غزالی کے موقف میں واضح فرق ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ ماورائی حقائق کے انکشاف میں طبیعی، حیاتیاتی یا عضویاتی موانع مؤثر ہوتے ہیں۔ امام غزالی کا موقف ہے کہ ماورائی حقائق کے انکشاف میں انسانی کی اخلاقی پستی حائل ہوتی ہے۔ گویا علم مکاشفہ کا حصول، امام غزالی کے نزدیک ہر فرد انسانی کے لیے ممکن ہے۔ اقبال بعض افرادِ انسانی کو فطرتاً علم مکاشفہ کا اہل نہیں سمجھتے۔ ایک اور مقام پر اپنے اسی موقف کو اقبال نے اس طرح بیان کیا ہے:

> certain kind of temperament may be a necessary condition for a certain kind of receptivity.

> میرا اپنا خیال تو یہ ہے کہ ایک خاص قسم کی قبولیت کے لیے شاید ایک خاص قسم کا مزاج ناگزیر ہے۔[۲۵]

یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ اقبال نے وحی الٰہی کو حیات کا خاصہ بتایا ہے[۲۶] مگر اس Inner Experience کے لیے وہ حیاتیاتی ساخت کو اہمیت دینے پر اصرار کرتے ہوئے نظر آتے ہیں حالانکہ جو شے خاصۂ حیات ہے اس کے اظہار و نمود کے لیے ذی حیات ہونا کافی ہے۔

امام غزالی فرماتے ہیں:

من كان فيه خصلتان لم يفتح له بشيء من هذا العلم : بدعة، او كبر۔ وقيل من كان محباً

للدنيا او مصراً على هوى لم يتحقق به و قد يتحقق بسائرالعلوم ۔

جس شخص میں دو عادتیں ہوں، اس علم سے اسے کچھ نصیب نہیں ہوگا، بدعت اور غرور۔ کہا گیا ہے کہ جو شخص دنیا کی محبت رکھتا ہو یا خواہش نفس کی اتباع کرتا ہو، اسے یہ علم حاصل نہیں ہوگا۔ یہ بات سب علوم کے بارے میں درست ہے۔[۲۷]

خطبات میں اقبال نے بعض الفاظ اس طرح استعمال کیے ہیں کہ ان کا معنوی تعیّن قدرے مشکل ہو گیا ہے۔ مثلاً Alien Universe یا اجنبی کائنات کا مدلول کیا ہے؟ ایک تو اس سے مراد یہی زمانی و مکانی کائنات ہو سکتی ہے، جس میں ہم رہتے ہیں۔ عقلیت پر مبنی فلسفیانہ فکر کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ محسوسات کو اپنے ادراک کے لیے اجنبی تصور کرے، بلکہ درست تو یہ ہے کہ عقلیت کے لیے محسوسات، اجنبی کائنات ہیں، نامانوس ہیں۔ مگر اقبال کا مقصد عقلیت کے مطالبے کی تکمیل نہیں ہے۔ وہ تو Inner Experience کے ذریعے سے جو عالم اعلیٰ منکشف ہوتا ہے، اسے Alien Universe کہہ رہے ہیں۔ امام غزالی نے علم مکاشفہ کے ذریعے سے جو حقائق انسان کے سامنے عیاں ہوتے ہیں ان کے بارے میں بڑی وضاحت سے لکھا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ امورِ دین جن کی اتباع واجب ہے، ان کی اصلیت اور اسی علم کے ذریعے سے کھل کر سامنے آجاتی ہے۔ امام غزالی نے لکھا:

ينكشف من ذلك النور اموركثيرة كان يسمع من قبل اسماء ها، فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة-----------

اس نور سے آدمی کو بہت سی باتیں معلوم ہوتی ہیں، جن کا پہلے وہ نام سنا کرتا تھا اور ان کے لیے کچھ مجمل اور غیر واضح معنی وضع کر لیا کرتا تھا۔[۲۸]

امام غزالی نے اپنے بیان کی وضاحت میں لکھا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی معرفت علم مکاشفہ سے میسر آتی ہے۔ انسان اسی علم کے ذریعے سے فرشتوں اور شیطانوں کی حقیقت کا ادراک حاصل کر لیتا ہے۔ نبی اور نبوت کے علاوہ کیفیتِ وحی جیسے امور سے آگہی، دنیا اور آخرت کے معاملات، جنت وجہنم کے معانی، عذاب قبر، پل صراط، میزان اور حساب وکتاب بلکہ مشاہدے کی پہچان کا راستہ علم مکاشفہ ہے۔

علامہ نے جسے Alien Universe کہا ہے، وہ مذہبی حقائق کی کائنات ہے۔ انسانی فہم وادراک کے لیے آخرت اور اس کے معاملات واقعتاً نامانوس اور اجنبی امور یا غیر عادی تصورات ہیں۔ مادّی کائنات میں زندگی بسر کرنے والا انسان، اخروی زندگی کے متوازی وجود کو اپنے سے دور اور اجنبی ہی پائے گا۔

اب ہم زیر بحث عبارت کے تیسرے اہم نکتے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں

”Inner experience on which religious faith ultimately rests“

سوال یہ ہے کہ کیا مذہبی ایمان آخرالامر Inner Experience پر واقعتاً انحصار کرتا ہے؟ بالفاظِ دیگر ایمان کا انحصار مکاشفہ، الہام، کشف وفتوح پر ہے یا ایمان بالغیب ہے؟ علم اور ایمان میں فرق ہی یہ ہے کہ ''علم'' انسان کے مشاہدے میں آنے والے حقائق کا بیان ہے اور ''ایمان'' سماعی حقائق کو حق مان لینے کا نام ہے۔ ایمانیات میں یہ موقف درست معلوم نہیں ہوتا کہ Inner Experience ہی ایمان کا سہارا ہے۔ امام غزالی نے اسی مفہوم کو ایک دوسرے رنگ میں بیان کیا ہے۔ ان کا بیان زیادہ مستحکم اور صحیح صورت حال کو واضح کرتا ہے۔

علامہ جسے انگریزی میں Inner Experience یا Religious Experience کہہ رہے ہیں، مسلم صوفیا اسے ''وصال'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ وصال اپنے حقیقی معنی میں ذاتِ حق تعالیٰ کا بلاواسطہ مشاہدہ ہے۔ علامہ نے پہلے خطبے میں Mystic Experience کے پانچ خصائص بیان کیے ہیں۔[۲۹] ان خصائص کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ سمجھنا آسان تر ہو جاتا ہے کہ اقبال Mystic Experience سے کیا مراد لے رہے ہیں۔ سب سے پہلی خاصیت ''حضوری'' یا Immediacy ہے، یعنی ناظر و منظور ایک دوسرے کے روبرو ہوتے ہیں۔ دوسری خاصیت نا قابل تجزیہ و تحلیل کلیت یا Unanalysable Wholeness ہے، یعنی ناظر اور منظور کی نا قابل تحلیل وحدت ہے۔ تیسری خاصیت ناظر پر منظور کی ہستی غالب اور اس طرح محیط ہوتی ہے کہ ناظر کی انفرادی شخصیت اس دوران میں معدوم ہو جاتی ہے۔

> the mystic state is a moment of intimate association with a Unique Other Self, transcending,encompassing, and momentarily suppressing the private personality of the subject of experience[30]

چوتھی خاصیت، نا قابل ابلاغ، یعنی واردات کے محتویات کا دوسروں تک من وعن ابلاغ ناممکن ہے۔ پانچویں خاصیت یہ ہے کہ یہ احوال آنی لمحات پر مشتمل ہوتے ہیں اور زیادہ دیر تک برقرار نہیں رہتے۔[۳۱] مذکورہ بالاخصوصیات کے ساتھ جو کیفیت طاری ہوتی ہے، اسے اقبال Religious, Mystic, یا Inner Experience سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال کی بیان کردہ کیفیت کو حضرات صوفیا ''وصال'' کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ وصال، اتصال اور وصل کا مادہ ایک ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا ''مدلول'' صوفیانہ ادب میں الگ الگ بیان کیا گیا ہے۔ علامہ نے Mystic Experience کو عموم اور کلیت کے ساتھ استعمال کیا ہے، صوفیا کے ہاں بھی کشف وشہود کم وبیش اسی عموم کے ساتھ استعمال ہوتا ہے۔[۳۲] اقبال نبی اور ولی کے کشف والہام میں نوعی فرق کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک یہ فرق شدت اور ضعف یا نقص وکمال سے تعلق رکھتا ہے۔[۳۳]

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے خطبات کے دیباچے کی تشریح کرتے ہوئے ایک اہم مشکل کی نشاندہی کی ہے۔ وہ سوال اٹھاتے ہیں کیا واقعتاً مذہبی ایمان کا انحصار Inner Experience پر ہی ہے؟ کیا واقعتاً کچھ انسان ایسے ہیں جو ایمان کے اس آخری سہارے سے طبعاً محروم ہیں؟ اب اگر ہم ان سوالات کو منطقی قضایا کی استدلالی ترتیب میں لائیں تو ان سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ صرف شعور مذہبی کے لیے ہی نہیں بلکہ شعور کے تمام پہلوؤں کے لیے ناقابل قبول ہے۔ ڈاکٹر فاروقی لکھتے ہیں:

حسِ باطنی (Inner Experience) کے ذریعے مذہبی واردات (Religious Experience) کو سمجھا جاسکتا ہے۔ مذہبی واردات دراصل بندے اور خدا کے درمیان نسبت کو جو مذہب کی اصلی حقیقت ہے، براہِ راست سمجھنے کا نام ہے۔ اس واردات میں اس تعلق کے حوالے سے جو بندے کو خدا سے اور خدا کو بندے سے ہے، اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی نسبت تجربی توثیق کی بنا پر یقین حاصل ہوتا ہے۔

''کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جو بہ اعتبار اپنی ساخت کے حس باطنی (Inner Experience) کے اہل نہیں ہوتے'' مذہبی یقین کا سب انسانوں کے لیے حجت ہونا، یعنی مذہبی یقین کا Universally Binding ہونا، اسی صورت میں تسلیم کیا جاسکتا ہے، جب فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر (الکھف: ۲۹) جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے) کے حوالے سے ایمان اور کفر انسان کے ارادے سے سرزد ہوتا ہے۔ اس لیے یا تو یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ مذہبی یقین کا مدار مذہبی واردات پر نہیں یا یہ موقف غلط ہوگا کہ بعض لوگ اپنی عضوی ساخت (Organic Structure) کے اعتبار سے حسِ باطنی کی اہلیت نہیں رکھتے اور اس بات کا غلط ہونا زیادہ قرین قیاس ہے، کیونکہ تقویٰ اور فجور کا امتیاز فالھمھا فجورھا و تقوٰھا (**الشمس**: ۸) کے حوالے سے نفس انسانی میں ودیعت کر دیا گیا ہے اور الست بربکم قالوا بلی (**الاعراف**: ۱۷۲) کے حوالے سے ربوبیت کا اقرار انسانی فطرت میں ودیعت کر دیا گیا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ بعض مؤثرات کے سبب یہ استعداد قوت سے فعل کی طرف نہ آئی ہو۔[۳۴]

ڈاکٹر فاروقی علامہ کے موقف کی اہمیت اور ضرورت کو قبول کرتے ہوئے ان کی بیان کردہ توضیح کی تردید کرتے ہیں۔ Religiuos Faith کی نسبت ممکنہ Religous Experience کے امکان کی نئی جہت متعارف کراتے ہیں۔ پہلے مرحلے میں وہ علمی اور ایمانی قضایا میں فرق بیان کرتے ہیں:

''ایمان'' اور ''علم'' دونوں قضیئے Judgements کی حیثیت رکھتے ہیں، مگر علم ایسا قضیہ ہے جو محکوم Subject اور محکوم بہ Predicate کے درمیان ایسے رابطے پر مشتمل ہے جس کا ادراک حواس اور عقل کے ذریعے ہوا ہو اور ''ایمان'' ایسا قضیہ ہے جس میں محکوم اور محکوم بہ کا تعلق عملی مصالح پر مبنی ہو اور ان دونوں قضیوں میں ایک امتیاز یہ ہے کہ قضیہ علمیہ کی تائید انسان کی عقل اور اس کے حواس کرتے ہیں اور ایمان جس قضیے پر مشتمل ہے، اسے جذبے، ارادے اور ادراک، یعنی انسانی شعور کے تمام پہلوؤں کی تائید حاصل ہوتی ہے۔[۳۵]

ڈاکٹر فاروقی مزید لکھتے ہیں

اب ایمان کی دو حیثیتیں ہیں: ایک وہ ایمان ہے جس کی طرف اشارہ اس آیہ پاک میں ہے، وانتم الاعلون ان کنتم مؤمنین (ال عمران: ۱۳۹) جو عملی جدوجہد کی بنیاد ہے اور دوسری حیثیت رسوخ فی الایمان کی ہے جو جدوجہد میں کامیابی سے راسخ ہوتا ہے، مگر حضرت علیؓ کا قول یہ ہے "لم ازدد یقینا لو کشفت الغطاء" یعنی پہلے سے یقین اتنا پختہ ہے کہ پردہ ہٹ جانے سے یعنی غیب کے مشہود بن جانے پر بھی یقین میں اضافہ نہیں ہوگا۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذہبی واردات پر مذہبی یقین کا انحصار ہے، کیونکہ حضرت مجدد الف ثانی نے سیر وسلوک کا مقصد یہ بیان فرمایا ہے کہ رسمی ایمان، ایمان حقیقی میں اور ایمان تقلیدی، ایمان تحقیقی میں اور ایمان بالغیب، ایمان شہودی میں، ایمان استدلالی، ایمان کشفی میں تبدیل ہو جائے۔ مگر اس بات سے بھی صرف نظر کرنا مناسب نہیں کہ مذہبی واردات کا انحصار مذہبی یقین پر ہے۔ یہ یقین میسر نہ ہو تو حصول واردات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔[۳۶]

سید نذیر نیازی نے خطبات پر حواشی میں ایمان کے بارے میں لکھا:

ایمان تو ایک نفسیاتی حقیقت ہے اور اس کا سرچشمہ ہے وہ یقین جس سے علم میں علم کی شان پیدا ہوتی ہے۔[۳۷]

اگر ایمان کے مذکورہ تصور کو بھی پیش نظر رکھا جائے تب بھی علامہ کے اس خیال کی تائید کا امکان نظر نہیں آتا کہ مذہبی ایمان کا انحصار Inner Experience پر ہے۔

شعور ایمانی کے مضمرات میں غور طلب بات یہ ہے کہ "شعور ایمانی" میں مضمر آرزو کا تقاضا، شعورِ نظری میں مضمر آرزو کے برعکس ہے۔ شعور ایمانی میں مضمر آرزو کا تقاضا ہے کہ انسان "سماعت" کو "بصارت" پر ترجیح دے جبکہ شعور نظری میں مضمر آرزو کا تقاضا ہے کہ دید کو شنید کے مقابل ترجیح حاصل ہو۔ یہ شعور انسانی میں مضمر تضاد ہے۔ انسان علم کے حصول میں دید کو شنید پر ترجیح دیتا ہے مگر اس کے اندر ایمانی شعور کا تقاضا ہے کہ نبی ﷺ کی بات کو اپنی دید پر فوقیت حاصل ہے گویا حاصلاتِ دید کو شنید کے سامنے قربان کرنا ایمان ہے۔ ایمان چاہتا ہے کہ مخبر صادق ﷺ کی زبان سے جو سن لیا جائے اس کو اپنے ذاتی مشاہدے پر بہر حال فوقیت اور اوّلیت دی جائے۔ علم میں انسان حقائق خارجیہ کا بلا واسطہ اور استدلال پر مبنی ادراک حاصل کرتا ہے۔ اس نوعیت کے ادراک کی نسبت انسان کا ولولہ حیرت افزا ہوتا ہے۔ نبی ﷺ کے بیان کردہ حقائق کا مشاہدہ نہ ہونے کے باوجود ذاتی مشاہدے سے زیادہ یقینی ہونا ہی اصل ایمان ہے۔ وہ شخص ایمان کی حلاوت سے یقیناً محروم ہے جس نے ایمان کو علم پر فوقیت نہیں دی۔ ایمان کی یہی مضمر فطرت ہے جس کی بنا پر ابراہیمؑ کے "بصری مشاہدے" کے مطالبے پر اللہ تعالیٰ نے توبیخ کے طور پر سوال فرمایا: "او لم تؤمن ؟" ابراہیمؑ کا مطالبہ انسانی فطرت کے جس پہلو کی نشاندہی کرتا ہے وہ اپنی جگہ پر درست ہے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے سوال کا انداز انسان

کی فطرت کے ایک دوسرے اہم پہلو کی نشان دہی کرتا ہے، یہاں سوال کرنے والا لاعلمی کی بنیاد پر سوال نہیں کر رہا ہے۔ ''ایمان'' انسان کی مضمر فطرت ہے، جو اس قدر ناگزیر ہے کہ ''دیدہ کے بود مانند شنیدہ'' کو چھوڑ دینے پر ہمہ وقت تیار رہتا ہے۔

ایمانی حقائق کے مشاہدے کا نفسیاتی محرک ایمانی نہیں ہوتا بلکہ نظری ہوتا ہے۔ یہ معلوم حقیقت ہے کہ ایمان کا بنیادی اصول ''غیاب'' ہے اور علم کا بنیادی اصول ''حضور'' ہے۔ ایمان کے اسی اصول غیاب کی بنا پر نبی ﷺ پر ایمان بالغیب لانا واجب ہے، اسی اصول کے واسطے سے غیر نبی زندگی میں پیغمبر علیہ السلام کی رہنمائی کی احتیاج سے مستغنی نہیں ہوتا۔ یہ ایمان بالغیب ہے جس کی وجہ سے آپؐ کی ناگزیریت انسانیت کے لیے تا قیامت تک برقرار ہے۔ لیکن اگر کسی حوالے سے ایمان کا یہ اصول ختم ہو جائے اور ایمانی حقائق مشاہداتی حضور میں بدل جائیں تو اس کا اوّلیں اثر یہ ہوگا کہ ایمانی حقائق انسان کے لیے مشاہداتی حضور کی صورت اختیار کر لیں گے، پیغمبر علیہ السلام پر مضمر ایمان بالغیب کی احتیاج سے مستغنی ہو جائے گا، زندگی کے کسی مرحلے میں آپؐ کی رہنمائی کی احتیاج کا ساقط ہونا نبوت اور ختم نبوت کے عقیدے سے متصادم ہے۔

لہٰذا کشف والہام اور مشاہدہ و مکاشفہ کسی بھی نوعیت کا ہو اور اپنے اندر صداقت کا جو بھی درجہ رکھتا ہو، منزل من اللہ ''وحی'' کی احتیاج کو ساقط کر سکتا ہے اور نہ اس کے مساوی ہو سکتا ہے۔ علامہ کے زیر بحث موقف سے جو دشواری پیدا ہوتی ہے، وہ معمولی نوعیت کی نہیں ہے، مذہبی ایمان کا آخری سہارا Inner Experience نہیں ہے اور اگر یہ حاصل ہو بھی جائے تو اس میں ایسی قوت ہے اور نہ سکت کہ وہ مذہبی ایمان کا سہارا بن سکے۔ مذہبی ایمان کا جوہر پیغمبر علیہ السلام کی ذات پر غیر معمولی اعتماد اور غیر معمولی اتباع و اطاعت ہے۔ اقبال نے خود بھی تو یہی کہا ہے:

بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
گر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی ست[۳۸]

☆☆☆☆☆

(جاری ہے)

❁……❁……❁

حوالہ جات وحواشی

1. Muhammad Iqbal, Allama, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, M. Saeed Sheikh(Ed), Institute of Islamic Culture, Lahore, 2011, Preface;

   تشکیل جدید الٰہیات السلامیہ، **نذیر نیازی**،(مترجم)، **بزم اقبال**، لاہور ۲۰۰۰ء دیباچہ۔

۲- **جعفر سجادی**، فرہنگ علوم عقلی، **انجمن اسلامی حکمت وفلسفہ ایران**، تہران ۱۳۴۱، صور ذہنیہ یا مُثُل افلاطونیہ، دیکھیے۔

3. Willian Little,H. W. Fowler, J Coulson ,*The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, Oxford Press, London,1952.

4. Paul Edward,*The Encyclopedia of Philosophy,*entery "idea" the Macmillan Co & Free Press, New York.

۵- **برہان احمد فاروقی**، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، **ادارہ ثقافت اسلامیہ**، لاہور، ص ۲۵۹۔

۶- **صدرا شیرازی**، کتاب المشاعر، **کتاب خانہ ظہوری**، تہران، ۱۳۶۳ھ ش، ص ۷۔

۷- **بوعلی سینا**، دانش نامہ علائی، **تہران**، ۱۳۳۱ھ ش، ص ۵؛ **الغزالی**، محك النظر فی المنطق، **بیروت**، ۱۹۶۶ء، ص ۴۲۔

۸- **محمد خوانساری**، فرہنگ اصطلاحات منطقی، **تہران**، ۱۳۷۶ش ھ۔

9- *The Shorter English Dictionary; Webester's Dictionary*

۱۰- **کلیم الدین احمد**، جامع اردو انگلش لغات،

۱۱- **ابوحامد غزالی**، احیاعلوم الدین، **دارالکتاب العربی**، بیروت، ص ۱۸۳۱

۱۲- **برہان احمد فاروقی**، مجدد کا نظریہ توحید، **علم و عمل پبلی شر**، لاہور، ص ۲۵۹۔

۱۳- تشکیلِ جدید **(انگریزی متن)** ص ۱۴۵، **اردو ترجمہ**، **نذیر نیازی**)، ص ۲۶۷۔

۱۴- قرآن مجید سے یہ بات بالکل عیاں ہے کہ احیائے موتی پر ایمان بالغیب ہی مطلوب ہے۔ ورنہ یہ سوال اپنے اندر کوئی معنی نہ رکھتا، ا و لم تو من ؟ ابراہیمؑ کا جواب یہ ہے کہ ایمان کے لیے نہیں اطمینانِ قلب کے لیے یہ درخواست کی جارہی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان بالغیب اور دل کی بے اطمینانی ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں۔

۱۵- **برہان احمد فاروقی**، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، **علم و عرفان پبلی شرز**، لاہور، ۱۹۹۹، ص ۵۷۔

۱۶- تشکیلِ جدید **(انگریزی متن)** ص ۲۱، اردو، از **نذیر نیازی**، ص ۳۵۔

۱۷- **مزید تراجم ملاحظہ فرمائیے جیسے** تجدید فکریاتِ اسلام، **مترجم**، **ڈاکٹر وحید عشرت**، **اقبال اکادمی پاکستان**، ص ۱۱؛ **جاوید اقبال**، خطبات اقبال کی تسہیل و تفہیم، **سنگ میل**، لاہور، ص ۵؛ **خلیفہ عبدالحکیم**، تلخیصِ خطباتِ اقبال، **بزمِ اقبال**، لاہور، ص ۵؛ **شہزاد احمد**، **مترجم**، اسلامی فکر کی نئی تشکیل، لاہور، ص ۱۵۔

۱۸- **ملاحظہ فرمائیے، کوئی بھی مستند انگریزی لغت جیسے** *Shorter Oxford English Dictionary* **وغیرہ۔**

۱۹- **مزید وضاحت کے لیے** *Encyclopaedia of Religion and Ethics* **از جیمس ہاسٹنگ، ج ۱۰، ذیلی عنوان،** Religion, Psychological Truth.۔

۲۰- تشکیلِ جدید، **(انگریزی)** ص ۱۹ تا ۲۰، **ایضاً**، **(اردو ترجمہ)** ص ۶۲ تا ۶۳۔

۲۱- **ایضاً**، **(انگریزی)** ص ۱۸، **اردو ترجمہ**، ص ۶۱۔

۲۲- **مستنصر میر**، اقبال، **(انگریزی)** آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، نئی دہلی، ص ۹۹۔

۲۳- شاہ، **سید محمد ذوقی**، سرِ دلبراں، **محفل ذوقیہ**، کراچی؛ **محولہ کتاب میں مصنف نے تصوف کی اصطلاحات کی حسب**

ضرورت توضیح کی ہے، مؤلف نے مندرجات کا حوالہ دینے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

۲۴- تشکیلِ جدید، (انگریزی، اردو) دیباچہ۔

۲۵- ایضاً، (انگریزی) ص۱۸، اردو، ص۶۱۔

۲۶- ایضاً، (انگریزی) ص۱۰۰۔

۲۷- الغزالی، احیاعلوم الدین، ص،۳۱، مذاق العارفین، اردو ترجمہ از محمد حسن نانوتوی، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، ص۴۰، ۴۱۔

۲۸ ایضاً، ص۴۰، ۴۱۔

۲۹- اقبال کے بیان کی ایک دوراز کار توجیہ ممکن ہے، کہ یہ بات درست ہے مذہبی ایمان آخرالامر ''وحی'' پر مبنی ہے۔ مگر اقبال کا مدعا یہ نہیں ہے، وہ تو یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مذہبی ایمان ابتدا میں تقلید ہے، کورانہ پیروی ہے، اور ایسی چیز نہیں کہ جس پر انسانی فطرت قانع رہے۔ مذہبی ایمان کا ارتقا مرحلہ وار ہوتا ہے، اس کی انتہائی صورت محتویاتِ ایمان کا مشاہداتی تحقق ہے۔ خطبات کا ساتواں خطبہ Is Religion Possible ملاحظہ فرمائیں، خطبے کے آغاز میں اقبال نے مذہبی زندگی کے تین ادوار بیان کیے ہیں، آخری دور عرفان حقیقت کا دور ہے، اردو ترجمہ ص۲۶۳۔

۳۰- تشکیلِ جدید، (انگریزی) ص۹، اردو ترجمہ ص۵۶۔

۳۱- بظاہر دوسری خاصیت ایسی ہے جو پہلی خاصیت کی نفی ہے، اس لیے کہ حضوری کے کوئی معنی ایسے نہیں ہیں جس میں فریقین ایک وحدت میں ڈھل جائیں۔ حضوری اور وحدت یا کلیت ایک دوسرے کے مفہوم میں مانع ہیں۔ حضوری ہے تو وحدت نہیں ہے اور اگر وحدت ہے تو حضوری نہیں ہے۔

۳۲- محمد علی تھانوی، کشاف اصطلحات الفنون و العلوم، سہیل اکیڈمی، لاہور، محاضرہ، حاضر سے باب مفاعلہ ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ دونوں ایک دوسرے کے آمنے سامنے حاضر و ناظر ہوں۔ بندہ اپنے پروردگار کے حضور اس احساس کے ساتھ موجود ہوتا ہے کہ وہ بھی مجھے دیکھ رہا ہے۔ ای ان السالك بعد ان يرفع الحجاب عنه فيعلم يقيناً فی قلبہٖ انه هو الله الذی هو حاضر معنا و ناظر الينا و شاهد علينا (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم)

۳۳- تشکیلِ جدید، (انگریزی ص۱۰۱/اردو ص۱۹۳) پانچویں خطبے کے آغاز میں اقبال نے شعور نبوت اور شعور ولایت میں فرق و امتیاز پر روشنی ڈالی ہے۔ اس سے یہی عیاں ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ولایت اور نبوت ایک ہی نوع کے دو مظاہر ہیں، حالانکہ ولایت کسبی شے ہے اور نبوت کسی معنی میں کسبی نہیں ہے، وہب محض و فضل محض اور بذل و عطا ہے۔

۳۴- برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ص۲۶۴۔

۳۵- ایضاً، ص۲۶۵۔

۳۶- برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ص ۲۶۵؛ ڈاکٹر فاروقی نے عملاً اس امکان کی نفی کردی ہے کہ مذہبی واردات Religious Experience ایسی ضرورت ہے جس کے بغیر مذہبی ایمان متحقق نہیں ہو سکتا، یقیناً بات یہی درست ہے۔ تاہم اقبال کے موقف کے سلسلے میں ایک عذر محمد سہیل عمر نے پیش کیا ہے ر.ک. محمد سہیل عمر، خطبات اقبال نئے تناظر میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۲۰۰۲ء، ص۲۳۔

۳۷- تشکیلِ جدید، مقدمہ از نیازی صاحب، ص۲۳۔

۳۸- اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص۵۴۷۔

❁....❁....❁

ABSTRACTS OF THIS ISSUE

Iqbal's Afghan Fan, Fazl-ur-Rehman Fazil

Dr. Abdul Rauf Rafiqi

Mr. Fazl-u-Rehman Fazil is affiliated with the Foreign Ministry of Afghanistan. He has been a part of embassies of Afghanistan in Ankara (Turkey), New Delhi (India) and lastly. He performed as an ambassador of Afghanistan in Cairo (Egypt). During the Soviet invasion in Afghanistan, Mr. Fazil migrated to Pakistan and remained here for some years. Mr. Fazil is highly inspired by the ideology of Allama Muhammad Iqbal and Allama Syed Jamal uddin Afghani. Beside his numerous articles, more than 100 of his research and critic books have been published in Persian, Pashto and Arabic both in Afghanistan and Egypt. Many of them discuss Iqbal's philosophy, thoughts and works. Indeed Fazil's works play a key role in the promotion of Iqbal studies in Afghanistan, Central Asia, Middle East and Egypt.

Civlizational and Intellectual Crisis and Iqbal

Dr. Khalid Nadeem

This is being said continuously as fashion that there is no role of Iqbal's thoughts in modern age. This opinion has driven prejudice against Iqbal's ideas. Such people do not deny the permanence of Iqbal's thoughts, but they wish they could. The article will consider whether Iqbal shows a way to mankind in the current intellectual crisis or not?

Ilm-ul-Iqtisad: A Study

Dr. Sobia Aslam

Iqbal's 1st prose book *Ilm-ul-Iqtisad* was published in 1903, the same is placed in Allama Iqbal Museum, Lahore, which is not much popular as to be. Perhaps, Iqbal himself had not considered this book as important contribution, but in the present situation of current era, the mankind has faced international market shrinkage in the global world. The West has set their own principles in economics and pushed back developing countries as far as it possible. In the present situation *Ilm-ul-Iqtisad* is a considerable work of Iqbal on economics, which divided into five parts including further

sub-divisions to cover all kind of subjects relating to the economics. In this article, the author tried at her level best to present a paper under the title of "The Challenges faced the mankind and its solutions in 21st Century with the special reference of *Ilm-ul-Iqtisad*."

Allama Iqbal and Ottoman Khilafat

Dr. Muhammad Abid Nadeem

Iqbal, the great thinker, philospher and intellectual of his time has conveyed a contemplative message to the Muslim Ummah through his poetry and thought. He has portrayed various facts of Islamic civilization from its history. He has deep feelings of sorrow over the Muslim decline. At his time, the vast and cosmopolitan Ottoman empire was at its fall and modern Turkey was emerging. Iqbal had a deep influence of this catapult on his mind. He has transformed his sorrowful feelings for the Muslims especially for Ottomans into words, phrases and verses. In this article, an attempt has been made to analyze the Iqbal's thought regarding Ottomans.

Iqbal's Concept of the Universe

Muhammad Ijaz-ul-Haq Ijaz

According to Iqbal the univese is not an illusion but he believes in the reality of it. His conception of the universe is far from that of the Greek Idealists like Plato and close to that of some German Idealists like Fichte, Schelling and Hegel, and also to Bergson and Whitehead. He rejects the materialistic conception of the universe and says that it is a system of egos and events. He is also very close to the modern physicists like Einstien, Max Planck and Heisenberg. According to him the universe is not a finished product but is an ever expandig and creative phenomenon. He is well aware of the paradigm shift of science which was taking place at the end of the eighteenth century and in the begining of the the twentieth century. He is against any conception of the world which leads to mechanistic determinism.

A Light upon Iqbal's Concept of Sufism

Dr. Syed Ali Raza

Iqbal is a great spiritual, leader, synthesist and catalyst for Muslim Ummah in the continent of Asia. He shared aspiration which had deepest roots in the soul of the Muslim Ummah. Iqbal's constant effort, specially in his poetry and philosophy was to provide the Muslims glimpses of their true missions and destiny. He also proved himself as a sufi saint of Muslims through his philosophy as well as his verses. The article throws a light upon the cumulative synthesis of Iqbal's philosophy about Mysticim.

Fundamentals of Iqbal's Thought: Wajoodi or Tauheedi?

Dr. Arooba Siddiqui

The philosophy of Allama Muhammad Iqbal stands on religious infrastructure. The origin of his all thoughts and all his concepts is Qur'an and Hadith as well. Similar is with his concept of God, which is based upon Qur'an and we can say that Iqbal's idealogy is Qur'anic. This research article is about Iqbal's concept of God which is driven directly from Qur'an and Hadith.

Parallels between Iqbal's 'Insan e Kamil' and '*Araish e Mehfil's*' Hatim

Samina Saif, Dr. Nasima Rehman

The central character of *Araish e Mehfil*, Hatim Tai, is an exemplary character in ancient folk literature. He embodies human characteristics at their best. Hatim's character symbolizes generosity and kindness in Eastern Tradition. He always preaches goodness and welfare of human beings. Moreover, he is an embodiment of wisdom, knowledge, selflessness, debonairness, bravery and courage. A perfect human like Hatim Tai can also be found in the thoughts of Allama Iqbal. Both Hatim Tai and a perfect human portrayed by Iqbal share the same virtues accreted by following the Islamic teachings. Selfhood has been promoted in both of them. Moreover, they symbolize love, asceticism, courage, firm certainty, eternal action, purification of self, eyes and heart, battle with life's good and evil, sublimity and beauty, devoutness, and firm belief in Allah.

Concept of Mohsin-ul-Mulk in Authoring History

Samina Husnain

The Muslim contact with the West in the eighteenth and nineteenth centuries, did not only subjugate the Muslim world to the Western political power, but to a larger extent, to the new scientific outlook of the West towards knowledge and education.For the Muslims of subcontinent the Western approach to knowledge and education became even a greater challenge, because their fellow countrymen, the Hindus, accepted the western education earlier , hence leaving them (the Muslims) far behind. One of the concern for the Muslims, especially the thinkers of Aligarh, was the history. What was bothering the Muslim thinkers more, was the Western attack on the Prophet of Islam, which of course carried their personal biases.In such a situation some of the Muslim thinkers of Aligarh movement took this very seriously and started to challenge not only the standards of medieval Muslim historians but also the western writers.

One such personalities was Mohsin ul-Mulk. His study of Islamic history introduced him to the thoughts of Ibn Khaldun's history whose approach he found to be very progressive and one that could meet easily the challenge of writing history keeping in consideration the standards of western scientific approach.The present article is an attempt to show how Mohsin ul-Mulk was successful in his efforts to bring to light the history writing approach of a medieval Muslim scholar and to prove how relevant it was in present times and why.

Meanings of Ego

Hasan Raza Iqbali

Ego is the primary and pivotal concept of Iqbal's philosophy. All dimensions of human personality have originated from this very concept. Taking an analogy from modern biological sciences we can say that ego in human personality is like a nucleus in the cell. Iqbal himself has given it the name of enlightened point of consciousness in human personality which keeps the human personality composed and organized. It is the human ego which is the essence of human consciousness and life. Elaborating the very nature of human ego, Iqbal has talked about various aspects i.e. efficient and appreciative self. This article elaborates these various dimensions of human ego with the help of symbols and concepts of modern sciences.

Iqbal's Preface of the *Reconstruction*

Dr. Khazir Yasin

Many authors have written a handful on *Reconstruction* in the long run. Still there is a lot expected to be written on the same. The importance of the work done to date can not be forbidden, yet the implications of *Reconstruction* must be given more due considerations both scientifically and critically. The principal aim of the under-consider Article is to review *Reconstruction* from various angles and to make a critique on them. In the preface of his *Khutbaat*, Allama has summarized the main theme of *Khutbaat*. In this article, we are trying to discuss in further details the philosophical outcomes (concerns) of Iqbal and verily are trying our best to overturn the salient hidden features of his thought.

❁...❁...❁